





## **CAPETE GNOSTICE**

**Despre teologie și despre iconomia întrupării  
Fiului lui Dumnezeu**

Walther Alexander Prager (n. 1978). Facultatea de Teologie (2000) și Facultatea de Filosofie (2003). Master în Filosofia Culturii (2004). Actualmente, doctorand în filozofie cu o teză consacrată dialecticii platonice. A tradus lucrarea Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre necunoașterea lui Dumnezeu* (Ed.Herald, 2004).

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**  
**MAXIMUS CONFESSOR, ST./CAPETE GNOSTICE/**  
**Despre teologie și despre iconomia întrupării Fiului**  
**lui Dumnezeu / Sf. Maxim Mărturisitorul**

trad.: Walther Alexander Prager; ed.: Aurelian Scrima;  
București: Herald, 2008; Bibliogr.

ISBN 978-973-111-049-3

I. Prager, Walther Alexander (trad.)

II. Scrima, Aurelian (ed.)

276; 821.14'02-97=135.1

Migne, J. P (ed.) – *P.G.*, vol. 90, 1084-1176.

© Drepturile asupra prezentei ediții aparțin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parțială a textului sau a ilustrațiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.



SF. MAXIM MĂRTURISITORUL

# Capete gnostice

DESPRE TEOLOGIE ȘI DESPRE ICONOMIA  
ÎNTRUPĂRII FIULUI LUI DUMNEZEU

Traducere din greacă,  
cuvânt înainte, note și comentarii:  
WALTHER ALEXANDER PRAGER

EDITURA  HERALD  
București

Viziune grafică:

*Alexandru Nichita*

Cop. I, *Manuscris bizantin*, (detaliu) sec. al XIV-lea.

Procesare text &

tehnoredactare computerizată:

*Alexandru Leicescu*

Lector:

*Aureliu Stoichiță*

## Abrevieri

GC – Balthasar, H. U. 1941. *Die „Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor*. Freiburg.

PSB 82 – Părinți și Scriitori Bisericești: Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Scrieri*, partea a doua, trad. pr. D. Stăniloae, Editura ISMB, București, 1990.

M – Migne, J.P. (ed) – *Cursus Completus Patrologiae Graecae*, Paris: 1857–1866.

## Cuvânt înainte

Sfântul Maxim s-a născut în anul 580, cel mai probabil la Constantinopol ca descendent al unei familii nobile<sup>1</sup>. Indiferent de credibilitatea surselor istorice, este cert că Maxim a avut parte de o educație extinsă în cultura antică greacă, deoarece scrierile sale îi dovedesc abilitatea în folosirea unui discurs retoric, argumentativ<sup>2</sup> și filozofic. În plan social, se relatează că Maxim ar fi fost prim-secretar al împăratului Heraclius (610-641) timp de trei ani, din 610 până în 613, anul în care se retrage ca monah la mănăstirea Chrysopolis, pe țărmul vestic al Bosforului, devenind ulterior egumen al acesteia. În 626, Maxim este nevoit să se retragă în Nordul Africii din cauza înaintării în preajma Constantinopolului a dușmanilor din nordul Imperiului (slavo-avariei) și a celor din est (persanii). Din cauza aceluiași pericol, Împăratul Heraclius, susținut de patriarhul Sergius al Constantinopolului caută să mențină unite provinciile Imperiului, ce se găseau divizate teologic, dar și politic, între adepții doctrinei monofizite (Christos a avut numai o natură divină) și diofiziții (Christos a avut două naturi: divină și umană) fideli prevederi-

---

<sup>1</sup> Probabilitatea oricărei date privind prima parte a vieții lui Maxim este cauzată de faptul că s-au păstrat două variante divergente ale vieții timpurii a acestuia. Există o variantă greacă redactată de Mihail Exabulites, ce datează din secolul al XI-lea, concepută ca un elogiu, dar cu o evidentă lipsă de acuratețe istorică (fiind în multe aspecte similară relatării păstrate despre Theodor Studitul, sec. VIII-IX, integrată în PG 99). O a doua variantă este oferită de fragmentul unei biografii denigratoare scrisă în limba siriacă. În privința originii Sfântului Maxim, nașterea în Constantinopol și cariera lui strălucită la curtea imperială sunt relatate numai de manuscrisul grec.

<sup>2</sup> Chiar dacă *Viața greacă* (3) e preocupată să conteste prezența logicii în curriculumul filozofic de care va fi beneficiat Maxim. În afara acestei relatări, este de presupus că Maxim a căpătat cunoștințele despre filozofi precum Aristotel, Iamblichus și Proclus, dar și despre marii teologi capadocieni și alexandrini la așa-numita „universitate” creștină din Constantinopol, cf. Pelikan, J, *Introduction* în Berthold, G. C.: *Maximus Confessor: Selected Writings*, London, 1985, 3.

lor Sinodului Ecumenic de la Calcedon (453). Pentru aceasta, patriarhul introduce doctrina *monoenergismului*: Christos a împlinit o singură lucrare (concesie făcută monofiziților), dar a avut două naturi, așa cum susțineau calcedonienii.

Doctrina monoenergismului nu rezolvă decât parțial problema Imperiului, deoarece, deși o bună parte dintre episcopii monofiziți acceptă temporar compromisul (dar abia în 633), ambiguitatea termenului „lucrare” va da naștere, în cele din urmă, curentului *monotelist* (existența în Christos a unicei voințe divine), sursă a unor dispute religioase la fel de puternice. Până la răspândirea monotelismului, avem dovada implicării lui Maxim în combaterea monoenergismului (cel puțin în prima parte a scrierii sale *Ambigua*, elaborată în jurul anului 630<sup>1</sup> și în epistolele date în aceeași perioadă). Dat fiind că această doctrină a compromisului era o noutate din punctul de vedere al discuțiilor dogmatice sinodale, adepții ei (nu numai monofiziți) căutau să îi justifice vechimea prin descoperirea prezenței sale latente în scrierile Sfinților Părinți și, mai ales, în expresia lui Pseudo-Dionisie Areopagitul: „lucrare theandrică”. Drept urmare, activitatea polemică a lui Maxim nu va depăși cu mult sfera disputelor teologice și filozofice. O va face însă cel mai clar în anii ulteriori emiterii de către împăratul Heraclius (la propunerea patriarhului Sergius) a decretului *Ekthesis* (638), prin care toți creștinii erau obligați să mărturisească existența unei singure voințe în Christos (crezul monotelist). Dintre capii Bisericii va rezista obligației numai episcopul Romei, Papa Severin, iar dintre autoritățile politice, exarhul Africii, Gheorghe (628-641). Politica antimonofizită a ultimului este susținută și continuată teologic de Sfântul Maxim, rezident în provincia Africii între anii 640-645, inclusiv prin convertirea (temporară) lui Pyrrhus, fost patriarh monotelist al Constantinopolului, la credința calcedoniană (în anul 645, argumentele lui Maxim pentru convertirea episcopului sunt păstrate sub numele *Disputatio cum Pyrrho* în volumul 91 al colecției Migne).

Din anul 646, centrul activității lui Maxim se mută în Italia, locul de refugiu al multor monahi calcedonieni. Mai precis, Ma-

---

<sup>1</sup> După datarea argumentată făcută de Hans Urs von Balthasar în *Die „Gnostischen Centurien” des Maximus Confessor*, Freiburg, 1941, 150-152.

xim se află în mănăstirea Sfântul Savva, întemeiată de monahii palestinieni care fuseseră nevoiți să fugă din Israelul ocupat de trupele musulmane. Mănăstirea se afla în interiorul zidurilor Romei, pe colina Aventin, așadar, în contact direct cu papalitatea. Începând cu Papa Severin, Roma creștină a devenit bastionul luptei antimoneteliste, prin papii Ioan al IV-lea (640-642), Theodor I (642-649) și Martin I (649-653). Pe cât posibil, Maxim a colaborat cu penultimul papă (grec la origine și, de aceea, informat în privința consecințelor dogmatice ale monotelismului) la convocarea și pregătirea Conciliului de la Lateran din 649, prezidat de papa Martin I. Conciliul respingea (pe baza unui set de argumente luate din Sfinții Părinți greci și latini) monotelismul, susținătorii săi din scaunele patriarhale fidele monotelismului imperial și edictul *Typos*, emis de urmașul împăratului Heraclius, Constans al II-lea (641-668), care prevedea menținerea tăcerii asupra problemei referitoare la numărul voințelor lui Christos. Actele conciliului au fost redactate de Maxim însuși și de monahii greci din jurul său<sup>1</sup>.

Riposta împăratului Constans al II-lea vine patru ani mai târziu, în 653, întârzierea fiind cauzată de faptul că exarhul Ravennei, Olimpus (mort în 653), nu pune în aplicare decretul de arestare imediată a Papei Martin I. Ocrotirea venită din partea exarhului ce se revoltase împotriva puterii imperiale va deveni un capăt politic de acuzare în procesele incorecte intentate celor doi actori ai conciliului din Lateran. Papa Martin I, fost apocrisier (legat) al Romei în Constantinopol și devenit un calcedonian convins, nu renunță la opoziția sa față de monotelism și primește în schimb tortura, umilirea publică și în cele din urmă exilul în Cherson (Crimeea), unde a murit în anul 655. Din relatarea procesului său, observăm cum viitorul Sfânt Martin acceptă pedeapsa cu moartea ca o imitare a patimii lui Christos (condamnarea la moarte a fost comutată în pedeapsa exilului prin intervenția patriarhului de Constantinopol, Paul al II-lea). Conștiința că Fiul lui Dumnezeu și-a asumat o natură umană autentică pentru ca oamenii să se mântuiască și să o poată imita prin modul lor de viață, era, de fapt, miza interioară

---

<sup>1</sup> Cf. Allen, P., B. Neil (eds). 2003. *Maximus the Confessor and his Companions Documents from Exile*, Oxford: University Press, 49-50.

a rezistenței față de monofizitism. Prezența acestei conștiințe explică atitudinea ireconciliabilă a Sfinților Martin și Maxim în timpul proceselor intentate, dar și faptul că ultimul își mărturisește adeziunea față de Biserica Romei, care, cu dezavantajul pierderii înălțimilor spirituale ale teologiei Părinților greci, conservase credința simplă<sup>1</sup>, dar fermă, în cele două naturi ale lui Christos.

Primul proces al lui Maxim începe în anul 655, acuzația de bază fiind insubordonarea față de puterea imperială prin respingerea edictului *Typos*. Interesul autorităților nu era atât acela de a-l pedepsi pe Maxim, cât mai degrabă de a-l forța să contribuie la împăcarea comunităților religioase apusene dioteliste și cele răsăritene monoteliste. De aceea, după aplicarea sentinței de exil în cazul primului proces, urmează două runde de tratative în Byzia și Rhegium (în 656) și un al doilea proces la Constantinopol, în 658, a cărui sentință este pronunțată în 662. Prima sentință îl condamnă pe Maxim și pe ucenicii săi Anastasie Monahul (ucenic grec al lui Maxim timp de treizeci și șapte de ani) și Anastasie Apocrisierul (ucenic de origine latină, al cărui apelativ îl indică drept legat roman în Constantinopol) la exil în locuri diferite din Tracia, Maxim în Byzia. Eșecul amintitelor runde de tratative în obținerea acceptului lui Maxim de a participa la concilierea creștinătății, îl determină pe împăratul Constans al II-lea să dea ca sentință a celui de-al doilea proces mutilarea celor trei (prin smulgerea limbii și tăierea mâinii drepte) și retrimiteră în exil, de data aceasta în Lazica (Caucaz). În același an, moare mai întâi Anastasie Monahul, iar apoi Maxim (în 13 august); Anastasie Apocrisierul va muri în anul 666.<sup>2</sup> Mai ales pentru sfârșitul lui, Biserica l-a numit pe

---

<sup>1</sup> Simplitatea este reflectată de eroarea involuntară a Papei Honorius (625-638), care, consultat de patriarhul Sergius în privința disputei monoenergiste, afirmă existența unei singure voințe în Christos, fiind apoi creditat ca inventatorul doctrinei eretice monoteliste (cf. Allen, P, B. Neil, ibidem, 13).

<sup>2</sup> Desfășurarea proceselor a rămas consemnată în șapte documente editate în limba engleză de Allen, P, B. Neil, op.cit.; pentru transpunerea lor în limba română, vezi diac. Ică.I., *Sfântul Maxim Mărturisorul și tovarășii săi întru martiriu*, Ed. Deisis, Deisis, 2004. Pentru alcătuirea biografiei Sfântului Maxim, pe lângă sursele indicate în note, am mai

Maxim „Mărturisorul” (latinizat „Confesorul”), iar, pentru viața lui intelectuală, „Teologul și Filozoful”.

\*

În ciuda evenimentelor relatate anterior, dublate de tulburările istorice provocate de cucerirea musulmană a teritoriilor bizantine din Palestina, Asia și Africa, lucrările majore lăsate în urmă de Maxim nu dețin un caracter polemic și nici nu înglobează reflecții asupra mersului istoriei (cum se va întâmpla cu *De Civitate Dei*, scrisă de Augustin într-o epocă la fel de zbuciumată). Dimpotrivă, s-a spus despre Maxim că ar fi poate „ultimul gânditor independent al Bisericii bizantine”<sup>1</sup>, iar atenția pentru evenimentele exterioare este înlocuită de una pentru prefacerile interioare din viața ascetică. Cel din urmă aspect este, de altfel, și una din cauzele ce conferă concepției teologice a lui Maxim un loc singular în istoria patristicii răsăritene. Mai precis, Maxim reușește să realizeze o legătură directă între spiritualitatea vieții creștine și speculațiile teologice propuse de scriitorii alexandrini și Pseudo-Dionisie Areopagitul, construind o imagine unitară a iconomiei Logosului divin în lume și în om. „Cele două sute de capete gnostice”, traduse în volumul de față, constituie opera în care contribuția lui Maxim la dezvoltarea teologiei creștine este prezentă cel mai clar.

Primele lucrări ale lui Maxim<sup>2</sup> au un caracter preponderent moral (*Cuvântul ascetic, Cele patru sute de capete despre dragoste, Questiones et Dubia, Interpretare la psalmul 59*) și sunt probabil compuse în răstimpul în care autorul lor se putea consacra numai vieții monahale. Scrierea *Ambigua* urmează acestor tratate și este consacrată interpretării locurilor dificile prezente în scrierile lui Grigore de Nazianz. Maxim trebuie să fi scris această lucrare în perioada rezidenței sale în Africa. În funcție de conținutul ei, von Balthasar distinge între o parte timpurie a acesteia, consa-

---

folosit Salles-Dabadie, J.M.A., *Les Conciles Oecuménique dans l'Histoire*, Genève, 1963 și Franz, A., R. Bäumer, *Istoria papilor*, trad. pr. Pop, R., București, 1996.

<sup>1</sup> Cf. Beek; H.-G., *Kirche und theologische Literatur in byzantischen Reich* (Muncich, 1959), 436, apud. Pelikan, J., op.cit., 2.

<sup>2</sup> Urmăm cronologia probabilă stabilită de von Balthasar, op.cit., 149-156, referindu-ne numai la principalele lucrări..

crată unor reflecții ascetico-mistice și o parte mai târzie, în care Maxim caută să răspundă monoenergismului prin tratarea problemei lucrărilor din Christos (partea timpurie apare ca a doua secțiune și este destinată episcopului Ioan din Cyzic). Mai mult decât primul grup de scrieri, partea timpurie din *Ambigua* este marcată de valorizarea teologiei Logosului și a interpretării alegorice a Scripturii, în acord cu modul în care aceste teme sunt abordate de Origen, Evagrie și, în mai mică măsură, la Dionisie Areopagitul.

Apropiată de ideile din partea timpurie a *Ambigui* este scrierea imediat ulterioară acesteia, *Răspunsuri către Thalasia*. Această lucrare este alcătuită din 65 de răspunsuri la întrebările adresate lui Maxim de egumenul Thalasia cu referire la locurile dificile din Scriptură. Răspunsurile se vor baza în cea mai mare parte pe interpretări alegorice ale Sfintei Scripturi, cu ajutorul cărora Maxim va introduce principalele sale idei despre viața ascetică și mistică, despre funcția cosmologică și soteriologică a Logosului și despre îndumnezeirea omului în același Logos.

După *Răspunsuri*, Maxim pare să fi elaborat două scrieri mai scurte, *Mystagogia* și *Scurtă interpretare la Tatăl nostru* (probabil scrise între anii 631-634). Primul tratat reprezintă o interpretare mistică a Liturghiei, fiind totodată expunerea cea mai clară a ecleziologiei lui Maxim.

„Cele două sute de capete despre teologie și iconomia întrupării Fiului lui Dumnezeu” (pe scurt, „Capetele gnostice”) este scrisă în aceeași perioadă a anilor 630, probabil în 634. Tratatul concentrează viziunea teologico-mistică a lui Maxim pe o lungime a scrierii de șapte ori mai mică decât *Răspunsuri către Thalasia*. Scurtimea tratatului este cauzată de faptul că, spre deosebire de scrierile precedente, Maxim renunță la stilul didactic. Capetele nu au un destinatar, așa cum au lucrările precedente. Forma scrierii sub forma capetelor nu era nouă în literatura patristică, fiind exploatată de Evagrie Ponticul, dar și de mulți alți scriitori din mediul ascetic. Spre deosebire, totuși, de alte scrieri similare, *Capetele gnostice* ale lui Maxim dovedesc o puternică coerență internă ascunsă sub aparența fragmentarității gândurilor. Spre sfârșitul tratatului (la 2, 85), Maxim însuși oferă implicit dovada că nici unul din capete nu este introdus întâmplător. Despre maniera în care Maxim va fi intenționat să-i fie citite



capetele, nu aflăm din această scriere, ci din prologul *Capetelor despre dragoste*. Maxim îl previne pe destinatarul scrierii, Elpidie, asupra faptului că trebuie să ia aminte „cu străduință (ἐμπόνως) la *fiecare* (s.n.) din capete”. Totodată, avertizează asupra caracterului ezoteric al capetelor – „multe din ele nu vor fi înțelese de toți” – , motiv pentru care recomandă ca „multe din <capete> să fie mult cercetate împreună de către mulți”. Această pluralitate a cercetării este opusă de Maxim simplității aparente a capetelor. Așadar, este nevoie ca lectura lor reiterativă să treacă de primul strat al cuvintelor și să caute să pătrundă dincolo de fragmentaritatea capetelor (cerință exprimată de expresia „să fie cercetate împreună”). Mai departe în același prolog, Maxim tinde să confere lecturii capetelor calitatea unui exercițiu spiritual, respingând ideea unei simple cercetări intelectuale. Este evident, că aceleași prevederi s-ar aplica și lecturii *Capetelor gnostice*, motiv pentru care comentariile atașate traducerii tratatului își găsesc în parte îndreptățirea (prin atenția conferită fiecărui capăt) și în parte limitarea (cel puțin din cauza faptului că nu vor putea suplini niciodată asumarea lor spirituală).

După scrierea *Capetelor gnostice*, de la Maxim nu au rămas decât epistole, unele dintre ele, mai extinse, fiind, de fapt, scurte tratate dedicate combaterii monoenergismului și monotelismului (cele mai importante tratate polemice sunt *Discuția cu Pyrrhus* și *Epistola către Marin despre cele două voințe ale lui Christos*). Toate scrierile sunt reunite în volumele 90 și 91 din ediția Migne, în care sunt interpolate și unele tratate apocrife, precum și documentele referitoare la viața și procesul Sfântului Maxim.

Walther A. Prager,  
București, 2008.



Ale celui dintre sfinți,  
părintele nostru

## **Maxim Mărturisitorul**

### **Cele 200 de capete**

Despre teologie și despre iconomia  
întrupării Fiului lui Dumnezeu



## PRIMA CENTURIE A CAPETELOR GNOTICE

1.1 Dumnezeu <este> unul, fără început (principiu), incomprehensibil, deținând în mod deplin puterea absolută de a fi; se exclude în totalitate să fie conceput potrivit unui „când” și a unui „cum”, pentru că este inaccesibil tuturor și nu este obiect al unei cunoașteri distinctive, obținută printr-o reprezentare naturală, pentru nici una din ființări.

1.2. Dumnezeu nu este pentru sine, pe cât ne stă în putere să cunoaștem, nici început, nici mijloc, nici sfârșit și absolut nimic altceva care să se regăsească printre cele gândite ca ființând în mod natural mai prejos decât el. Căci el este nelimitat, nemișcat și infinit, fiind infinit superior oricărei substanțe, putințe sau act.

1.3. Oricărei substanțe, câtă vreme presupune o dată cu sine propria sa delimitare, îi este dat să fie început al acelei mișcări despre care se gândește <că îi aparține> în potență. Iar orice mișcare naturală <îndreptată> către act, fiind gândită ulterior substanței și anterior actului, este mijloc, ca una care este determinată în mod natural în mijlocul celorlalte două.

Și orice act, fiind circumscris în mod natural sensului propriu, este finalitate a mișcării substanțiale concepută ca anterioară acestuia.

1.4. Dumnezeu nu este substanță, fie că este vorba de substanța ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie și început; nu este nici potență, fie că este vorba de potența ca atare sau de una determinată într-un anume fel, astfel încât să fie și mijloc; nici act, fie că este vorba de actul ca atare sau de unul determinat într-un anume fel, astfel încât să fie și finalitate a mișcării substanțiale concepută ca fiindu-i anterioară în potență; însă este entitatea creatoare de substanță și superioară substanței; tărie creatoare a potenței și superioară oricărei potențe; condiția eficacității și nesfârșirii oricărui act. Și, pentru a spune pe scurt, <Dumnezeu este> creator al oricărei substanțe, potențe și act, al începutului, mijlocului și sfârșitului.

1.5. Începutul, mijlocul și sfârșitul sunt însușiri specifice diviziunilor temporale, însă nu ar fi contrar adevărului nici cel care ar spune că sunt însușiri ale celor reunite în <alcătuirea> veacului. Căci timpul, o dată ce are mișcarea măsurată, este circumscris numărului; iar veacul, fiindu-i concepută existența în întregul ei sub semnul categoriei lui „când”, admite o distanțare <de sine>, întrucât deține un început al ființării sale. Prin urmare, dacă timpul și veacul nu sunt lipsite de un început, cu atât mai puțin nu sunt cele cuprinse în <cadru> acestora.

1.6. Dumnezeu este în sens propriu unul și singurul veșnic prin natura sa, cuprinzând în sine întreaga ființă în sens propriu, în toate modurile <în care este determinată> prin aceea că, în sens propriu, este dincolo de ființa însăși. Iar dacă este așa, celui căruia îi revine ființa în sens propriu nu îi aparține nicicum, niciunde, absolut nimic din cele despre care noi spunem că sunt. Niciunde, nimic din ceea ce este cu totul diferit potrivit substanței nu poate fi gândit laolaltă cu el din veșnicie: nici veac, nici timp, nici altceva dintre cele care există în acestea. Căci nu pot fi reunite vreodată una cu cealaltă, ființa în sens propriu și cea care nu este în sens propriu.

1.7. Nici un început, nici un mijloc și nici un sfârșit nu exclud în totalitate întreaga categorie a relației. Însă Dumnezeu, fiind în mod absolut de infinite ori infinit mai presus decât orice relație, nu este, pe bună dreptate, nici început, nici mijloc, nici sfârșit; și nici orice altceva dintre cele care pot fi înțelese potrivit relației sau care <să stea> sub categoria „relativului”.

1.8. Tuturor ființărilor li se spune că sunt inteligibile, întrucât cunoștințele despre ele posedă principii observabile. Iar Dumnezeu nu este numit inteligibil, ci, dintre toate inteligibilele, despre el se crede numai că este. De aceea, nici una dintre cele inteligibile nu se compară cu el sub nici un aspect.

1.9. Cunoștințele despre ființări, în vederea demonstrării, posedă, în mod natural, principii proprii

și, astfel, rămân circumscrise acestora în mod natural. Însă despre Dumnezeu, prin intermediul principiilor care se află în cele ce sunt, se crede numai că este, fiind mai accesibil decât orice demonstrație pentru aceia care, cu evlavie, mărturisesc și cred că El ființează în mod propriu. Căci credința este o cunoaștere adevărată care deține principii indemonstrabile, întrucât susține realitatea lucrurilor mai presus de înțelegere și judecare.

1.10. Dumnezeu este început, mijloc și sfârșit al ființării, însă ca unul care se află în activitate, nu în stare pasivă, așa cum sunt toate celelalte pe care noi le numim așa. Căci este început drept creator, mijloc ca proniator și sfârșit ca circumscriere <a celor ce sunt>. De aceea, se spune: „de la El și prin El și întru El sunt toate” (Rom. 11, 36).

1.11. Un suflet rațional nu deține potrivit esenței sale o cinste mai mare decât un alt suflet rațional. Căci Dumnezeu, fiind bun, o dată ce a creat orice suflet după chipul său, a introdus în ființa <fiecăruia> capacitatea de a se mișca de la sine. Și, după intenția fiecăruia, fie alege pentru sine cinstea, fie, în mod deliberat, își apropie necinstea prin faptele sale.

1.12. Dumnezeu este, precum s-a scris, „soarele dreptății” (Mal. IV, 2), strălucindu-i razele bunătații asupra tuturor deopotrivă. Și îi este dat fiecărui suflet să devină, după libera-i voință, fie ceară, ca unul care este iubitor de Dumnezeu, fie lut, ca iubitor de materie. Și, prin urmare, așa cum lutul, potrivit natu-



rii sale, se usucă la soare, iar ceara, în chip natural, devine moale, tot astfel, orice suflet iubitor de materie și de lume, odată ce este îndemnat de Dumnezeu și se opune primirii sale după libera-i voință, se învârtosează precum lutul. De aceea, el însuși, asemenea lui Faraon (Ex. 7, 13), este cel care se împinge la pieire. În schimb, orice suflet iubitor de Dumnezeu ajunge să fie moale precum ceara și primește în sine formele și înscrisurile celor divine, devenind „locaș al lui Dumnezeu în duh” (Ef. 2, 22).

1.13. Cel ce și-a luminat mintea cu înțeleșurile divine, rațiunea și-a deprins-o să-l laude neîncetat pe Creator prin cântări divine, iar simțirea și-a sfințit-o întru totul prin imagini curate, acela a adăugat bunei întocmiri naturale „după chip”, binele liber voit al „asemănării”.

1.14. Își păzește cineva sufletul fără pată pentru Dumnezeu, dacă își constrânge cugetarea să cugete numai la Dumnezeu și la virtuțile sale, dacă își statornicește rațiunea în realizarea corectă a interpretării și ilustrarea acestor virtuți, iar simțirea și-o învață să își reprezinte cu evlavie lumea văzută și pe toate cele din ea, vestind, astfel, sufletului măreția rațiunilor <aflate> în ele.

1.15. Dumnezeu, eliberându-ne de amara robie a demonilor asupritori, ne-a dăruit jugul iubitor de oameni al evlaviei față de Dumnezeu, care este judecata smerită. Prin ea, este înjugată orice putere

diavolească și celor ce o aleg le creează tot binele și îi păzește lipsiți de răutate.

1.16. Cel ce crede se teme. Cel ce se teme se smerește. Iar cel ce se smerește devine blând, căpătând deprinderea de a se opri de la activitatea acelor mișcări potrivnice naturii ale mâniei și poftei. Și cel blând păzește poruncile. Cel ce păzește poruncile este purificat. Cel purificat este luminat. Iar cel luminat este socotit vrednic să se odihnească laolaltă cu Mirele Cuvânt în câmara tainelor.

1.17. Întocmai cum <s-ar întâmpla cu> un lucrător al pământului, care, căutând o țarină mai prielnică pentru a răsădi niște copaci sălbatici, dă peste o comoară neașteptată, la fel se petrece cu orice ascet când judecă smerit, neînșelător și cu un suflet curățat de desişul materialității, asemenea preafericitului Iacob care, întrebat de tatăl său despre modul în care a dobândit știința, „Cum l-ai găsit așa curând, fiul meu?”, răspunde, „Domnul Dumnezeu mi l-a scos înainte” (Gen. 27, 20). Căci atunci când Dumnezeu are să ne îngăduie contemplațiile înțelepte ale propriei sale înțelepciuni fără ca noi să trudem <pentru acestea>, pe neașteptate, să socotim că am descoperit deodată o comoară spirituală. Căci ascetul încercat este un lucrător spiritual al pământului, răsădind, ca pe un copac sălbatic, contemplația simțirii îndreptată către cele văzute în țarina celor inteligibile, pentru ca apoi să găsească comoara dezvăluirii prin har a înțelepciunii aflate în ființări.

1.18. Când, în urma smereniei, ascetului, fără să se aștepte la așa ceva, ajunge să întâlnească cunoașterea contemplațiilor divine, destramă raționamentul celui care caută cu trudă și zbucium să etaleze această <cunoaștere>, însă fără să o găsească. Și este posibil să nască invidia celui smintit față de fratele său, chiar și gândul uciderii, precum și suferința resimțită în el însuși, <toate> întrucât el nu mai are parte de orgoliul stârnit de laude.

1.19. Cei ce caută cunoașterea zbuciumându-se și nu reușesc, nu reușesc fie din pricina necredinței, fie, probabil, din cauza faptului că, mânați prostește de simțul rivalității, vor urmări să se ridice împotriva cunoscătorilor, la fel cum făcuse odinioară poporul împotriva lui Moise. Despre ei vorbește Legea când amintește că unii dintre cei îndărătnici se urcară pe munte și a ieșit atunci poporul Amoreu, care locuia pe acel munte, și îi zdrobi (Num. 14, 40; Deut. 1, 41-44). Căci se petrece în chip necesar ca aceia care poartă aparența virtuții spre a o etala, nu numai să eșueze în <încercarea lor> de a disimula evlavlia, dar și să fie zdrobiți de către propria lor conștiință.

1.20. Cel care aspiră la cunoaștere spre a o etala și nu o dobândește, să nu îl pizmuiască pe aproapele său, nici să nu se întristeze; ci, după cum este rânduit, să își facă Pregătirea cu ceva aflat în preajma lui (cf. Ex. 12, 4 et seq.); să urmărească mai întâi să se trudească cu trupul prin practică, pentru ca sufletul <să capete> dispoziția cunoașterii.

1.21. Cei care, după cum e corect, se îndreaptă cu evlavie către ființări, fără să aibă în minte nici una din formele iubirii de a-și etala <cunoașterea>, vor afla cum le vin în întâmpinare contemplațiile pline de strălucire ale ființărilor, făcând să se nască în ei înțelegerea cea mai precisă. Despre ei vorbește Legea când spune: „Intrând, ați moștenit cetăți mari și frumoase, case pline de toate felurile de bunătați, pe care nu voi le-ați zidit; ziduri pe care nu voi i-ați săpat în piatră, viță de vie și măslini pe care nu voi i-ați sădit” (cf. Ios. 24, 13-14). Căci, cel ce nu trăiește pentru sine, ci pentru Dumnezeu, devine plin de toate darurile divine, care nu se arătaseră până atunci din pricina acoperirii lor sub mulțimea patimilor.

1.22. Vorbim despre simțire în două feluri: ca deprindere avută și când dormim, caz în care nu percepe nici unul din lucrurile existente, așa încât nu ne este de vreun folos, câtă vreme nu este îndreptată către un act; apoi, ca act prin care percepem obiectele sensibile. Tot astfel, și cunoașterea este dublă: pe de o parte, este de natură științifică și, numai ca deprindere, culege principiile ființărilor, fără să fie de vreun folos, dacă nu se extinde până la lucrarea poruncilor; pe de altă parte, ca act, este practică, aducând, prin experimentarea ființărilor, adevărata înțelegere.

1.23. Fățarnicul, cât timp crede că este nedescoperit, stă în tăcere, <preocupat> să vâneze slava de pe urma faptului că apare ca fiind drept. Însă când este dat pe față aruncă cuvinte ucigătoare, socotind că prin

insultele adresate altora, își ascunde mai bine propria lui rușinare. Cuvântul îl compară cu un pui de năpârcă (cf. Mt. 3, 7-8), pe potrivă înșelătoriei sale, și îi poruncește să aducă roade vrednice de pocăință, adică, să își schimbe dispoziția ascunsă a inimii în conformitate cu modurile în care se manifestă în exterior.

1.24. Spun unii că toate viețuitoarele socotite necurate în Lege sunt fiare sălbatice, fie că e vorba de cele din aer, de pe pământ sau din apă, deși unele par să fie blânde la purtare. Însă Cuvântul denumeste astfel fiecare om, după propriile lui patimi.

1.25. Cel ce poartă aparența prieteniei spre a le face rău semenilor este lup ce își ascunde răutatea sub piele de oaie (cf. Mt. 7, 15). Când unul ca el întâlnește un comportament binevoitor sau o vorbă, împlinit unul, rostită cealaltă, cu simplitatea cea după Christos, se năpustește și le năruie. Și, răspândind mii de reproșuri, se ridică împotriva aceloră căroră le aparțin astfel de cuvinte sau de purtări, ca și cum ar fi un iscoditor al libertății fraților în Christos (cf. Gal. 2, 4).

1.26. Cel ce se prefacă tăcut din răutate, pune la cale un vicleșug împotriva aproapelui. Când nu izbutește, se îndepărtează, adăugând și durere patimii sale. În schimb, cel care păstrează tăcerea spre a fi de folos își sporește prietenia și se îndepărtează bucurându-se, întrucât primește lumina ce risipește întunericul.

1.27. Cel care, aflându-se într-o adunare, întrerupe cu îndrăzneală ascultarea discursurilor, nu își ascunde boala de care suferă: iubirea de slavă. Cuprins de această boală, propune mii de dispute și ocolișuri, dorind ca astfel să întrerupă șirul celor rostite.

1.28. Înțeleptul, fie că oferă, fie că primește învățătură, vrea să fie învățat și să învețe pe alții numai cele de folos. În schimb, cel care este în aparență înțelept, fie că întreabă, fie că este întrebat, pune înainte numai curiozități.

1.29. Cine s-a împărtășit, prin harul lui Dumnezeu, din felurile de bine, este dator să le transmită fără invidie și altora, așa cum se spune: „în dar ați luat, în dar să dați” (Mt. 10, 8). Căci acela care își ascunde darul în pământ și își acuză stăpânul cum că ar fi aspru, respingând virtutea spre a-și cruța carnea (cf. Mt. 25, 24). Iar cel ce vinde adevărul dușmanilor, după ce este dat în vileag ca iubitor de slavă, fără să poată îndura rușinea, se spânzură (cf. Mt. 27, 5).

1.30. Cei care încă șovăie în războiul purtat împotriva patimilor și se tem de atacul dușmanilor nevăzuți, trebuie să tacă. Adică, să nu se îndeletnicească cu apărarea virtuții prin modul folosirii de cuvinte polemice, ci să îi încredințeze lui Dumnezeu, prin rugăciune, grija pentru ei înșiși. Pentru ei rostește *Exodul*: „Domnul va lupta pentru voi și voi veți tăcea” (Ex. 14, 14). Cei care deja au alungat prigonitorii și se grăbesc să caute modurile de trăire a virtuților

pentru învățătura bunei conduite, trebuie numai să aibă deschisă urechea cugetării. Lor li se spune: „Ascultă, Israele!” (Dt. 6, 4). Iar celui care, în urma purificării, se îndreaptă cu putere către cunoașterea divină, i se cuvine să aibă o îndrăzneală cucernică. Lui i se va spune: „Ce strigi către mine?” (Ex. 14, 15). Așadar, celui care, din pricina fricii, i s-a prescris tăcerea, îi este de folos numai să își caute scăparea în Dumnezeu; celui care este îndrumat către ascultare, i se cuvine să fie gata să se supună poruncilor divine; iar gnosticului, să strige neîncetat, atât prin rugăciunea pentru îndepărtarea relelor, cât și prin mulțumirea adusă pentru împărtășirea cu cele bune.

1.31. Sufletul nu se poate întinde niciodată către cunoașterea lui Dumnezeu, dacă Dumnezeu însuși, prin coborârea sa, nu va îngădui să fie atins de el și nu îl va înălța către sine. Căci mintea umană nu are o atât de mare putere de pătrundere, astfel încât să ajungă la perceperea unei iluminări divine, dacă Dumnezeu însuși nu a înălțat-o, pe cât îi stă în putere minții umane să fie înălțată, și nu o va lumina cu razele divine (cf. In. 6, 44, 65).

1.32. Cel ce îi imită pe ucenicii Domnului, nu refuză, din pricina fariseilor, să urmeze drumul prin semănături în ziua de Sabat și să smulgă spice (cf. Lc. 6,1). Dimpotrivă, după ce va fi ajuns în starea de nepătimire în urma practicii, culege rațiunile creaturilor, hrănindu-se cu evlavie din știința divină a celor ce sunt.

1.33. Potrivit Evangheliei, cel care este numai credincios mută prin practică muntele răutății sale (cf. Mt. 17, 20), îndepărtându-se de cursul instabil al obiectelor simțirii, cele asupra cărora era orientată mai înainte dispoziția <sufletului> lui. Iar cel care are puterea de a fi ucenic primește din mâna Cuvântului fărâmiturile pâinilor gnostice și hrănește mii de oameni (cf. Mt. 14, 13 et seq.), arătând prin practică puterea multiplă a cuvântului. Pe când, cel care a avut tăria să fie chiar apostol vindecă orice boală și neputință, alungând demonii, adică punând pe fugă lucrarea patimilor; și îi vindecă pe bolnavi, atunci când, prin <reînvierea> speranței, îi readuce la deprinderea evlaviei pe cei ce au ajuns să fie lipsiți de ea; iar pe cei slăbiți de trândăvie îi întărește prin cuvântul despre judecată (cf. Mt. 10, 1). Căci, fiind chemat să calce peste șerpi și peste scorpii (cf. Lc. 10, 19), nimicește începutul și sfârșitul păcatului.

1.34. Apostolul și ucenicul sunt pe deplin și credincioși. Însă ucenicul nu este pe deplin și apostol, dar este pe deplin credincios. Iar cel care este numai credincios nu este nici ucenic și nici apostol. Totuși, este posibil ca, prin modul de viață și prin contemplație, al treilea să fie strămutat la rangul și vrednicia celui de-al doilea și al doilea la cele ale întâiului.

1.35. Tuturor celor create în timp potrivit timpului le este stabilit să devină desăvârșite când ajung la capătul creșterii lor naturale. Dar toate câte sunt împlinite de către știința lui Dumnezeu potrivit virtuții,



odată ajunse la desăvârșire, se mișcă din nou pentru a crește. Căci sfârșiturile unora devin începuturile altora. De aceea, cel care, prin virtuțile potrivit practicii, a făcut ca în el însuși să înceteze existența celor pieritoare, a fixat începutul altor configurații mai divine. Fiindcă Dumnezeu nu sfârșește vreodată bunele întocmiri, așa cum nici nu le-a început. Pentru că întocmai cum luminii îi este propriu să lumineze, tot astfel lui Dumnezeu îi este propriu să facă bine. În Lege, după ce lucrurile care, în privința nașterii și pieirii, urmează <rațiunea> timpului au fost ordonate laolaltă, este cinstit prin odihnă Sabatul. În Evanghelie însă, unde este introdusă ordinea celor inteligibile, Sabatul este luminat de împlinirea reușită a faptelor bune. Și se întâmplă așa, chiar dacă sunt indignați cei ce încă nu știu că „Sabatul a fost făcut pentru om, nu omul pentru Sabat” și că „Fiul Omului este Domn și al Sabatului” (Cf. Mc. 2, 27-28).

1.36. În Lege și Profeți se amintește atât de Sabat, cât și de Sabaturi și de Sabaturile Sabaturilor; la fel, de tăierea împrejur și de tăierea împrejur a tăierii împrejur; sau, se amintește de seceriș și de secerișul secerișului, după cuvintele: „Veți secera secerișul vostru” (Lev. 23, 10). Primul este străbaterea completă a filozofiei practice, naturale și teologice. Al doilea, eliberarea de devenire și de rațiunile (ton logon) proprii devenirii. Iar al treilea reprezintă pătrunderea la rațiunile mai spirituale proprii simțirii și minții, precum și bucuria resimțită de pe urma acelor. Și cele rostite se găsesc într-adevăr în chip întreit, distincte

fiecare, pentru ca gnosticul să cunoască rațiunile potrivit cărora Moise ține Sabatul ca unul ce moare în afara pământului sfânt (cf. Deut. 34, 5), în timp ce Iisus Navi taie împrejur după ce a trecut Iordanul (Ios. 5, 3), iar moștenitorii pământului cel bun i-au adus lui Dumnezeu ofranda secerișului de două ori sporit.

1.37. Sabatul este nepătimirea sufletului rațional care, prin practică, a îndepărtat cu totul de la sine semnele păcatului.

1.38. Sabaturile sunt libertatea sufletului rațional care a îndepărtat de la sine, prin contemplația naturală în spirit, până și lucrarea ce în chip natural este orientată către simțire.

1.39. Sabaturile Sabaturilor sunt odihna spirituală a sufletului rațional; <sufletul>, retrăgându-și mintea chiar și de la toate acelea care <poartă> în ele rațiuni mai divine, o pune cu totul numai în legătură cu Dumnezeu printr-un extaz propriu iubirii, iar prin teologia mistică o face pe deplin nemișcată în Dumnezeu.

1.40. Tăiere împrejur este îndepărtarea din suflet a dispoziției sale pătimitoare dimprejurul devenirii.

1.41. Tăierea împrejur a tăierii împrejur este lepădarea și desprinderea în totalitate până și de acele mișcări naturale ale sufletului <orientate> împrejurul devenirii.

1.42. Secerișul aparține sufletului rațional, când adună și recunoaște cu știință rațiunile mai spirituale ale ființării din <domeniul> virtuții și al naturii.

1.43. Secerișul secerișului este înțelegerea lui Dumnezeu, inaccesibilă oricăruia, dar care se așază în chip neștiut în jurul minții, după contemplarea mistică a celor inteligibile. De o <asemenea înțelegere> se apropie cu necesitate cel ce îl cinstește cu vrednicie pe Creator, pornind de la creaturile văzute și nevăzute.

1.44. Mai este și un alt seceriș mai spiritual, despre care se spune că ar fi al lui Dumnezeu; și o altă tăiere împrejur mai tainică și un alt Sabat mai ascuns, în care Dumnezeu se oprește de la propriile-i lucrări întru odihna sabatică, potrivit cu: „Secerișul este mult, dar lucrătorii sunt puțini” (Lc. 10, 2) și „tăiere împrejur este aceea a inimii, în duh” (Rom. 2, 29) și „A binecuvântat Dumnezeu ziua a șaptea și a sfințit-o, pentru că într-înșea s-a odihnit de toate lucrările, pe care Dumnezeu a început să le facă” (Fac. 2, 3).

1.45. Secerișul lui Dumnezeu, ce va avea loc la sfârșitul veacurilor, este sălășluirea și locuirea în el a celor pe deplin vrednici.

1.46. Tăierea împrejur a inimii în duh este desprinderea totală de lucrările naturale care, urmând simțirea și mintea, se orientează către cele sensibile și inteligibile. Petrecută prin prezența Duhului, <des-

prinderea> transfigurează imediat și pe deplin trupul și sufletul în ceva mai divin.

1.47. Sabatizarea lui Dumnezeu este totala întoarcere la el a celor create, prin care el se odihnește de lucrarea naturală în privința lor, de propria sa lucrare întru totul divină, ce lucrează în chip negrăit. Căci Dumnezeu se odihnește, după caz, de lucrarea naturală din fiecare dintre ființări – aceea în virtutea căreia fiecareia dintre ființări îi este dat să se miște în chip natural –, când fiecare, după ce a primit lucrarea divină după măsura cuvenită, își va determina propria-i lucrare în ordinea naturii prin raportare la Dumnezeu însuși.

1.48. Cei plin de zel trebuie să cerceteze despre care dintre cele înfăptuite se cuvine să gândim că Dumnezeu a început să le creeze sau, dimpotrivă, <despre care dintre cele înfăptuite se cuvine să gândim> că nu le-a început. Căci, dacă s-a odihnit de toate cele înfăptuite pe care a început să le creeze, este evident că nu s-a odihnit și de acelea pe care nu a început să le creeze. Și nicidecum nu <s-a odihnit și de acelea>, câtă vreme cele înfăptuite cărora Dumnezeu le-a dat un început temporal al ființei lor sunt toate ființările participante, ca, de pildă, diferitele esențe ale ființărilor. De aceea, neființa le aparține anterior ființei lor: era cândva când ființările participante nu erau. În schimb, se găsesc ca <entități> înfăptuite de Dumnezeu, cărora nu li s-a dat un început temporal al ființei lor, ființările participante la

care participă prin har ființările participante, cum este cazul bunătății, laolaltă cu tot ceea ce ar putea fi cuprins în rațiunea bunătății. Și, mai simplu spus, viața întreagă, nemurirea, simplitatea, imuabilitatea, infinitatea și toate câte mai pot fi contemplate ființial cu privire la el. Și acestea sunt <entități> înfăptuite de Dumnezeu, dar nu unele începute temporal. Pentru că nu s-ar putea ca neființa să fie anterioară virtuții și nici oricărei alteia dintre cele amintite mai înainte, chiar dacă, în sine, participantele lor au început să fie în mod temporal. Așadar, orice virtute este fără de început, fără ca timpul să-i fie anterior, întrucât îl are pe Dumnezeu ca absolut unicul și veșnicul născător al ființei sale.

1.49. Dumnezeu se înalță de infinite ori infinit mai presus decât toate ființările, fie participante, fie participante. Pentru că oricare din ele, de vreme ce are o oarecare rațiune de a fi predicată despre sine, se găsește ca <realitate> înfăptuită de Dumnezeu, chiar dacă este una ce a început în mod temporal să fie, potrivit devenirii, sau este una care, potrivit harului, a fost sădită în creaturi, cum ar fi o oarecare putere adânc înrădăcinată ce proclamă în profunzime ființarea lui Dumnezeu în toate.

1.50. Toate cele nemuritoare și nemurirea însăși, toate cele ce viețuiesc și viața însăși, toate cele sfinte și sfințenia însăși, toate cele virtuozitate și virtutea însăși, toate cele bune și bunătatea însăși, toate ființările și ființialitatea însăși, toate se găsesc în mod evident

ca <entități> înfăptuite de Dumnezeu. Însă dintre acestea, unele au început în mod temporal să fie, căci a fost cândva, când ele nu erau, în schimb, unele nu au început în mod temporal să fie. Aceasta, întrucât nu a fost cândva, când nu erau nici virtutea, nici bunătatea, nici sfințenia și nici nemurirea. Și cele începute temporal, prin participarea la cele neîncepute temporal, sunt și se numesc așa cum sunt și se numesc. Așadar, Dumnezeu este creator al întregii vieți, al nemuririi, al sfințeniei și al virtuții, întrucât el se înalță mai presus decât ființa tuturor celor gândite și numite.

1.51. Potrivit Scripturii, ziua a șasea aduce desăvârșirea ființării subordonate naturii. A șaptea operează delimitarea de ceea ce este propriu mișcării temporale. A opta face înțeles felul stării de dincolo de natură și timp.

1.52. Cel care își petrece ziua a șasea numai potrivit Legii, fugind de stăpânirea patimilor ce tulbură sufletul în privința lucrării sale, trece fără teamă prin mare în pustiul unde celebrează numai Sabatul odihnirii de patimi. În schimb, cel care a trecut Iordanul, lăsând în urmă chiar și starea odihnirii de patimi, a ajuns la moștenirea virtuților.

1.53. Cel care își petrece ziua a șasea în chip evanghelic, după ce mai întâi a pus capăt primelor mișcări ale păcatelor, ajunge, prin virtuți, la starea de nepătimire, una pustie de orice rău, odihnindu-se

sabatic cu mintea până și de simpla reprezentare a patimilor. Iar cel care trece peste Iordan este strămutat în ținutul gnozei, unde mintea, pe care pacea a clădit-o în chip mistic ca templu, devine „locaș al lui Dumnezeu în Duh” (Ef. 2, 22).

1.54. Cel care a desăvârșit în chip divin ziua a șasea, în el însuși, cu faptele și gândurile cuvenite și și-a împlinit bine faptele, el însuși împreună cu Dumnezeu, a trecut, prin înțelegere, dincolo de întreaga existență a celor subordonate naturii și timpului. Și a fost strămutat la contemplarea mistică a veacurilor și a celor veșnice, odihnindu-se sabatic cu mintea în chip neștiut de totala abandonare și depășire a ființării. Iar cel care s-a învrednicit și de ziua a opta s-a ridicat din morți – astfel le numesc pe toate cele aflate în urma lui Dumnezeu: cele sensibile și inteligibile, cuvinte și gânduri – și a trăit fericita viață a lui Dumnezeu, a singurului care, cu adevărat, este numit și este, în chip propriu, viață, în așa fel, încât el însuși a devenit, prin îndumnezeire, Dumnezeu.

1.55. Ziua a șasea este împlinirea deplină a lucrărilor naturale de către cei ce practică virtutea. A șaptea este străbaterea și renunțarea la toate înțeleșurile naturale de către cei ce contemplă gnoza negrăită. Iar a opta este detașarea și trecerea celor vrednici la îndumnezeire. Și Domnul, lăsând să se arate că nu este posibil să fie ceva mai tainic decât aceste zile a șaptea și a opta, le-a numit zi și ceas al împlinirii, ca unele care circumscriu tainele și rațiunile tuturor. Aceste

zile nu vor putea fi cunoscute în nici un fel de către absolut nici una din puterile cerești și pământești mai înainte de experimentarea pătimirii, în afară de însăși fericita dumnezeire, creatoarea lor.

1.56. Ziua a șasea face înțeleasă rațiunea ființei ființărilor, a șaptea indică modul de a ființa bine al ființărilor, iar a opta dă de înțeles taina negrăită a faptului de a ființa bine în veșnicie, ce revine ființărilor.

1.57. Cunoscând că ziua a șasea este simbolul lucrării practice, să ne îndeplinim într-însa întreaga datorie a faptelor virtuții, pentru ca și despre noi să se spună: „Și a privit Dumnezeu toate câte a făcut și iată erau bune foarte” (Fac. 1, 31).

1.58. Datoria bunei lucrări laudate de Dumnezeu este îndeplinită de cel ce se străduiește prin trup să aducă sufletului buna ordine a diversității virtuților.

1.59. Cel ce a împlinit Pregătirea faptelor dreptății, a trecut la odihna contemplației gnostice. Și, fiindcă potrivit contemplației, rațiunile ființărilor sunt luate dimprejur așa cum s-ar cuveni să o facă Dumnezeu, el se odihnește de mișcarea minții împrejurul contemplației.

1.60. Cel ce participă la odihna lui Dumnezeu pentru noi în ziua a șaptea, va participa și la lucrarea sa pentru noi din ziua a opta, cea de îndumnezeire, adică la învierea mistică. Și își va părăsi și el așezate în mormânt giulgiurile și mahrama de pe cap, așa



încât, cei ce le contemplă, de vor fi ca Petru și Ioan, să creadă că Domnul a înviat (cf. Ioan, 20, 3 et seq).

1.61. Mormântul domnesc este deopotrivă fie lumea aceasta, fie inima fiecărui credincios. Giugiurile sunt rațiunile existente pentru cele sensibile laolaltă cu modurile virtuții, iar mahrama este cunoașterea simplă și nediversificată a celor inteligibile împreună cu știința despre Dumnezeu (teologia), atât cât este posibilă. Cuvântul se face cunoscut mai întâi prin acestea, altminteri, lipsiți de ele, noi nu putem înainta spre a obține înțelegerea lui absolută de dincolo de acestea.

1.62. Cei ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste îl vor și vedea înviat într-o slavă, în vreme ce, pentru oricine în afara lor, el este nevăzut. Căci nu mai este ușor de prins de către cei ce îi vor răul, întrucât nu mai are veșmintele exterioare, prin care părea că dorește să fie prins de către cei ce voiau asta și prin care a primit să pătimească pentru mântuirea tuturor.

1.63. Cel ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste este vrednic de a fi venerat de toți iubitorii de Dumnezeu, întrucât l-a scăpat așa cum se cuvine de ocările mulțimii, fără să permită ca temeiul blasfemiei necredincioșilor să fie răstignirea lui pe lemn. Iar cei ce au pus pecetea asupra mormântului și i-au pus înaintea ostași sunt vrednici de ură pentru ceea ce au pus la cale. Și tot ei, când Cuvântul învie, la fel cum au făcut-o cu ucenicul lepădat pentru ca el să trădeze –

iar eu mă refer la etalarea modului <de a trăi> virtutea –, înșală cu arginți cum că ar fi fost furat și îi cumpără și pe soldați pentru a mărturisi fals împotriva Mântuitorului înviat. Gnosticul cunoaște semnificația celor spuse, pentru că nu îi rămân necunoscute cum și de câte ori Domnul este crucificat, pus în mormânt și înviat, de vreme ce, în același chip, el face moarte judecățile pătimase așezate de către demoni în inimă, unele care, în timpul ispitelor, își împart, precum niște veșminte, modurile aparenței morale și trece ca peste niște peceti dincolo de imaginile înțipărite în suflet, <ce reprezintă> păcatele în modul predispoziției.

1.64. Orice iubitor de argint, disimulând virtutea cu precauție, când se întâmplă să găsească materia pe care râvnea să o obțină, reneagă modul de viață după care, mai înainte, putea să treacă drept ucenic al Domnului.

1.65. Când ai să vezi că unii dintre cei orgolioși, din pricină că nu suportă să li se aducă laudă celor ce le sunt superiori, pun la cale să înăbușe adevărul grăit, respingându-l prin mii de ispiti și acuzații nelegiuite, să-mi pricepi atunci că aceștia l-au răstignit iarăși pe Domnul, l-au îngropat și l-au pus sub pază cu peceti și soldați. Cuvântul, întorcând toate acestea asupra lor, învie: cu cât este mai mult atacat, cu atât mai mult se arată mai strălucitor, tot așa cum se întărește prin pătimiri într-o nepătimire. Căci este mai tare decât toate, ca cel ce este și se numește Adevăr.

1.66. Taina întrupării Cuvântului poartă înțelesul tuturor cuvintelor acoperite și al tipurilor din Scriptură, precum și știința tuturor creațiilor văzute și inteligibile. Și cel care cunoaște taina crucii și a mormântului a cunoscut rațiunile celor amintite mai înainte. Iar cel care a fost inițiat în puterea negrăită a învierii, a cunoscut scopul original pentru care Dumnezeu le-a întemeiat pe toate.

1.67. Toate cele văzute au nevoie de cruce, adică de acea stare în care este suspendată dispoziția naturală a simțirii de a suferi lucrarea aceloră. Toate inteligibilele au nevoie de mormânt, adică de acea deplină nemișcare a celor care, potrivit minții, suferă lucrarea aceloră. De aceea, după ce, laolaltă cu relația, dispar lucrarea naturală și mișcarea în privința tuturor <lucrurilor>, Logosul, ca singurul care există prin el însuși, se arată în strălucirea sa, ca și cum ar învia din morți, avându-le, prin circumscriere, pe toate cele provenite de la sine, deși absolut nimic nu este înrudit cu el, prin nici un fel de relație naturală. Și, drept urmare, mântuirea celor mântuiți se petrece după har, nu după natură.

1.68. Veacurile, timpurile și locurile aparțin categoriei relației: fără ele, nu este nimic din cele gândite împreună cu ele. Însă Dumnezeu nu este printre cele care aparțin categoriei relației, întrucât nu are absolut nimic împreună cu care să fie gândit. Așadar, dacă Dumnezeu însuși este moștenirea celor vrednici, cel vrednic de un asemenea har va fi dincolo de toate

veacurile, timpurile și locurile, având drept loc pe Dumnezeu însuși, după cum este scris: „Fii mie Dumnezeu apărător și loc întărit, ca să mă mântuiești” (Ps. 70, 3).

1.69. Scopul nu are absolut nimic asemănător cu mijlocul, altminteri nu ar fi scop. Mijlocul este reprezentat de toate cele ce sunt după început (principiu) și dincoace de sfârșit (scop). Astfel, dacă toate veacurile, timpurile și locurile, laolaltă cu toate cele gândite împreună cu ele sunt după Dumnezeu, el fiind începutul fără de început (principiul lipsit de principiu) și, cum acestea există cu mult dincoace de el ca sfârșit (scop) infinit, atunci ele nu se deosebesc cu nimic față de mijloc. Și, întrucât Dumnezeu este sfârșitul (scopul) celor mântuiți, nu va fi contemplat nimic din ceea ce ține de mijloc laolaltă cu cei mântuiți, odată ajunși la sfârșitul (scopul) cel mai înalt.

1.70. Întreaga lume este prinsă în limitele rațiunilor proprii și este numită loc și veac al celor care locuiesc în ea. Întrucât <lumea> deține moduri de contemplație inerente ei în chip natural, acestea pot da naștere unei înțelegeri parțiale a înțelepciunii lui Dumnezeu în privința tuturor <lucrurilor>. Atât timp cât acestea sunt folosite de cineva pentru înțelegere, ele nu pot fi în afara mijlocului și a cuprinderii parțiale. Dar când ceea ce este în parte e năruit de arătarea a ceea ce este desăvârșit și sunt depășite toate oglindirile și ghiciturile, adevărul devenind prezent față către față, cel mântuit va fi dincolo de toate lumile,

veacurile și locurile, despre care până atunci fusese învățat ca un prunc. El ajunge, astfel, să se desăvârșească potrivit lui Dumnezeu (cf. I Cor., 13, 10-13).

1.71. Pilat este tipul legii naturale, iar mulțimea iudeilor tipul legii scrise. Astfel, cel care nu ajunge, prin credință, dincolo de aceste două legi, nu va putea primi adevărul <aflat> mai presus de natură și cuvânt; dimpotrivă, răstignește Cuvântul în chip absolut. Fie ca un iudeu, socotind Evanghelia sminteală, fie ca un elen, <socotind-o> nebunie (cf. I Cor. 1, 23).

1.72. Când ai să-i vezi pe Irod și Pilat legând unul cu celălalt prietenie spre a-l uide pe Isus, gândește-te atunci la reunirea demonilor desfrânării și al slavei deșarte spre a fi unul și același, punându-se de acord să omoare rațiunea virtuții și a cunoașterii. Căci demonul slavei deșarte, simulând cunoașterea spirituală, trimite la demonul desfrânării, în timp ce demonul desfrânării, luând, prin renunțare, chipul purității, trimite înapoi la demonul slavei deșarte. De aceea, se spune: „Îmbrăcându-l cu o haină strălucitoare, Irod l-a trimis iarăși la Pilat” (Lc. 23, 11).

1.73. Bine este să nu se îngăduie ca mintea să stăruie în prejma cărnii și a patimilor. „Căci”, se spune, „nu se culeg smochine din măracini”, adică virtute din patimi, „nici struguri din spini”, adică din carne cunoașterea aducătoare de fericire (Mt. 7, 16).

1.74. După ce ascetul este dovedit prin rezistența sa la încercări, purificat prin instruirea trupului și

desăvârșit prin grija pentru contemplațiile sublime, devine vrednic de mângâierea divină. „Căci Domnul”, spune Moise, „a venit din Sinai”, adică din încercări, „și ni s-a descoperit în Seir”, adică în străduințele trupesti, și „s-a odihnit pe muntele Faran împreună cu mii de sfinți” (Deut. 33, 2), adică pe muntele credinței împreună cu mii de sfinte cunoștințe.

1.75. Irod stă pentru rațiunea prudenței cărnii, Pilat pentru <rațiunea> simțirii, Cezarul pentru <rațiunea> celor sensibile, iar iudeii pentru <rațiunea> judecăților sufletești. Așadar, când sufletul aderă la simțuri din neștiință, predă simțirii Cuvântul spre moarte, proclamând de la sine însuși, prin mărturisire, regalitatea celor pieritoare. Astfel, iudeii spun: „Nu avem împărat decât pe Cezarul” (Ioan. 19, 15).

1.76. Irod ține loc pentru lucrarea patimilor, Pilat pentru deprinderea de a fi înșelat de ele, Cezarul pentru întunecatul stăpânitor al lumii, iudeii pentru suflet. Așadar, când sufletul a devenit supus patimilor, predă virtutea pe mâna deprinderii răului și, astfel, reneagă în chip limpede împărăția lui Dumnezeu, urmând tirania corupătoare a diavolului.

1.77. Sufletului nu îi este suficientă supunerea patimilor pentru a ajunge la bucuria spirituală, dacă nu a dobândit virtuțile prin împlinirea poruncilor. De aceea, se spune: „Nu vă bucurați de aceasta, că demonii vi se pleacă”, adică lucrările patimilor, „ci vă bucurați că numele voastre sunt scrise în ceruri”

(Lc. 10, 20), ele, ca urmare a virtuților, fiind înscrise de harul înfierii în locul nepătimirii.

1.78. Bogăția virtuților cu fapta este absolut necesară gnosticului. De aceea, se spune: „Cel ce are pungă”, adică cunoaștere spirituală, „să o ia, tot așa și traista”, adică abundența virtuților din care sufletul se hrănește din belșug. „Iar cel ce nu are”, evident, e vorba despre pungă și traistă, adică cunoaștere și virtute, „să-și vândă haina și să-și cumpere sabie” (Lc. 22, 36). Se spune să-și încredințeze cu râvnă propria-i carne ostinelilor virtuților și să lupte, pentru pacea lui Dumnezeu, împotriva patimilor și demonilor, sau, urmând cuvântul lui Dumnezeu, aceasta este deprinderea de a deosebi mai binele de mai rău (cf. Ef. 6, 17 și Evr. 4, 12).

1.79. Domnul se arată la vârsta de treizeci de ani, învățându-i astfel în ascuns tainele despre sine pe cei ce reușesc să străvadă prin acest număr. Pentru că, acela care înțelege mistic numărul treizeci pătrunde la Domnul în chip de creator și proniator al timpului și al naturii, precum și al inteligibilelor mai presus de natura văzută. Al timpului, prin numărul șapte, întrucât timpul este înșeptit; al naturii, prin numărul cinci, pentru că simțirea este divizată în cinci; al celor inteligibile, prin numărul opt, întrucât originea inteligibilelor se află mai presus de cursul măsurat al timpului; iar proniator este prin numărul zece, pricină fiind și decada sfântă a poruncilor, cea care introduce oamenii la bine, dar și faptul că Domnul, când a

devenit om, și-a început numele cu această literă. Astfel, adunându-l pe cinci cu șapte, cu opt și cu zece, se ajunge la numărul treizeci. Drept urmare, celui ce știe să-l urmeze bine pe Domnul ca inițiator nu îi va rămâne necunoscută rațiunea pentru care și el va apărea la vârsta de treizeci de ani cu puterea de a vesti Evanghelia Împărăției. Căci, după ce va crea fără cusur, ca pe o natură văzută, lumea virtuților cu fapta, fără să se abată de la cursul urmat de sufletul său, precum nici timpul nu o face, regăsindu-se prin contrarii; după ce, prin contemplație, va culege fără greșală cunoașterea celor inteligibile și va fi fost în stare, proniator, să așeze această deprindere și în alții, atunci și el, ca și cum ar avea o vârstă trupească, va fi de treizeci de ani în duh, arătându-și și în alții lucrarea propriilor sale feluri de bine.

1.80. Cel copleșit de plăcerile trupului nu este nici lucrător al virtuții și nici nu se poate mișca bine către cunoaștere. De aceea, nu are nici un om, adică o judecată înțeleaptă, așa încât, când apa se tulbură, să-l arunce în scăldătoare, adică în virtutea primitoare de cunoaștere și aceea care vindecă orice boală, cu condiția ca nu cumva bolnavul, amânând din nepăsare, să fie întrecut de un altul ce îl va împiedica să ajungă la vindecare. Acesta este și motivul pentru care a zăcut bolnav treizeci și opt de ani. Pentru că, acela care nu a contemplat creația văzută întru slava lui Dumnezeu și nici nu și-a înălțat înțelegerea cu evlavie către natura inteligibilă, este drept să rămână bolnav numărul de ani amintit. Este așa fiindcă nu-



mărul treizeci, considerat din perspectiva naturii, semnifică natura sensibilă, la fel cum, cercetat din perspectiva practicii, <semnifică> virtutea practică. Iar numărul opt, înțeles natural, indică natura inteligibilă a celor lipsite de corp, la fel cum, contemplat gnostic, <indică> teologia atotînțeleaptă. Cel care nu este mișcat de acestea către Dumnezeu, rămâne căzut, posibil, până când, venind Cuvântul, îl va învăța calea scurtă către vindecare, spunându-i: „Scoală-te, ia-ți patul tău și umblă”; adică, i-a poruncit să-și ridice mintea din iubirea de plăceri de care fusese cuprinsă, să-și ia trupul pe umerii virtuților și să plece la casa lui, desigur, cerul. Întrucât este mai bine ca <partea> inferioară să fie luată de cea superioară pe umerii practicii spre a fi dusă la virtute, decât ca <partea> superioară, din pricina moliciunii ei, să fie condusă de cea inferioară la iubirea de plăceri (cf. Ioan, 5, 2-15).

1.81. Până când, în cugetare, nu am ieșit fără nici un amestec din esența noastră și a tuturor celor aflate în urma lui Dumnezeu, încă nu am primit, în privința virtuții, deprinderea imutabilității. Iar când această demnitate ne va fi menținută prin iubire, atunci vom cunoaște puterea făgăduinței divine. Pentru că este necesar să credem că cei vrednici sunt într-o sălășluire neschimbătoare acolo unde mintea, anticipând prin iubire, și-a înrădăcinat puterea. Așadar, cel care nu iese din sine și din toate cele ce pot fi gândite în vreun fel oarecare și nu se strămută în tăcerea mai presus de gândire nu poate fi absolut liber de schimbare.

1.82. Orice gând fie deține mai multe aspecte, fie, cu siguranță, cel puțin două. Este așa, întrucât <gândul> este o relație de mediere între doi extremi, raportându-i unul la celălalt pe gânditor și obiectul gândit. Cum e firesc, nici unul din ei nu își poate păstra complet simplitatea. Deoarece, gânditorul este un substrat oarecare, cel puțin pentru că împreună cu el este gândit faptul de a avea posibilitatea de a gândi. La rândul-i, obiectul gândit este fie un substrat oarecare ca atare, fie este într-un substrat, aceasta din urmă, pentru că împreună cu <obiectul> este gândit sau faptul de a avea posibilitatea ca el să fie gândit, sau substanța a cărei posibilitate este <obiectul gândit>, servindu-i acestuia de mai înainte drept substrat. Așadar, absolut nici un fel de ființare nu este în sine o substanță sau un gând simplu, astfel încât să fie și o monadă indivizibilă. Însă, în privința lui Dumnezeu, dacă îi spunem substanță, lui nu îi aparține drept ceva ce poate fi în mod natural gândit împreună cu sine, anume, posibilitatea de a fi gândit; prin urmare, el nu este compus. Apoi, dacă îi spunem gând, el nu are în mod natural o substanță receptoare care să servească drept substrat al gândului; dimpotrivă, Dumnezeu însuși, potrivit substanței sale, este gândire, cu totul gândire și numai gândire. Și, potrivit gândirii, el însuși este substanță, cu totul substanță și numai substanță. Și cu totul dincolo de substanță și dincolo de gândire, pentru că este monadă indivizibilă, fără părți și simplă. Prin urmare, cel ce are vreun gând, de orice fel ar fi acesta, nu a ieșit din diadă sub nici un chip. Însă, acela care a părăsit gândirea

pe deplin, a ajuns întrucâtva în monadă, renunțând, prin depășire, la puterea de a gândi.

1.83. În cele multe este alteritate, neasemănare și diferență, pe când, în Dumnezeu, cel care se găsește în sens propriu ca unul și singurul, este numai identitate, simplitate și asemănare. De aceea, nu este înțeles ca, înainte de a te găsi în afara celor multe, să te repezi asupra contemplațiilor referitoare la Dumnezeu. Și aceasta o arată Moise, împlântând în afara taberei cortul gândirii, pentru ca abia apoi să poarte convorbirea cu Dumnezeu (cf. Ieș. 33, 7). Într-adevăr, este primejdios a încerca să dezvălui negrăitul printr-un discurs verbal, fiindcă un asemenea discurs verbal este îndoit și încă și mai amplu. În schimb, cel mai sigur este faptul de a contempla ființa fără glas, numai în suflet, fiindcă ea stă ridicată în monada indivizibilă, nu în cele multe. Pentru aceasta, arhiereul, ca unul căruia i s-a rânduit ca abia o singură dată pe an să fie lăsat să intre în Sfânta Sfintelor, înăuntrul catapetesmei (cf. Ieș. 30, 10; Evrei. 9, 7), învață că numai acela care a străbătut curtea și Sfintele, ajunge înăuntru, în Sfintele Sfintelor; adică, numai cel ce a depășit întreaga natură a celor sensibile și inteligibile, devenind pur față de tot ceea ce-i este propriu potrivit devenirii, poate întâlni reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu cu o cugetare dezbrăcată și goală.

1.84. Marele Moise, numai după ce și-a împlântat cortul în afara taberei, adică, după ce și-a stabilit voința și gândirea în afara celor văzute, începe să se

încchine lui Dumnezeu. Și, după ce intră în întuneric (Exod. 20, 21), locul fără formă și fără materie al cunoașterii, rămâne acolo spre a fi desăvârșit în cele mai sfinte inițieri.

1. 85. Întunericul este starea lipsită de formă, fără materie și fără trup, cea care poartă în sine cunoașterea ființărilor menită să servească drept exemplu. Cine ajunge înăuntrul <acestei stări>, ca un alt Moise, înțelege cele <ce rămân> nevăzute pentru natura muritoare. Prin această stare, el zugrăvește în sine frumusețea virtuților divine, așa cum o pictură poartă, sub forma unei imitații reușite, reprezentarea frumuseții arhetipului. El coboară, oferindu-se pe el însuși celor care vor să-i imite virtutea și, arătând prin aceasta, iubirea de oameni și belșugul harului din care s-a împărtășit.

1.86. Cei ce urmează neprihănit filozofia cea după Dumnezeu descoperă cel mai mare câștig din știința acesteia în ea însăși: <și anume> să nu-și mai schimbe voința odată cu lucrurile, ci, dimpotrivă, cu o fermă statornicie, să pună mâna de bună voie pe toate cele care se acordă cu rațiunea virtuții.

1.87. Fiind botezați în Christos prin Duhul în prima sa incoruptibilitate, cea a cărnii, o așteptăm, potrivit lui, și pe ultima, în Duhul, păstrând nepătată prima incoruptibilitate, prin sporirea faptelor bune și prin moartea liber voită. Potrivit acestei <incoruptibilități ultime>, nici unul dintre cei ce o au nu se teme de pierderea felurilor de bine dobândite.

1.88. Dumnezeu, întrucât a voit, din mila sa pentru noi, să trimită din cer harul divinei virtuți pentru cei de pe pământ, a pregătit în chip simbolic cortul sfânt și toate cele aflate în el, acesta fiind imagine, tip și imitație a înțelepciunii.

1.89. Harul Noului Testament a fost ascuns în mod tainic în litera celui Vechi. De aceea, Apostolul spune că legea este în chip duhovnicesc (cf. Rom. 7, 14). Așadar, Legea, în literă, se învechește și îmbătrânește (cf. Evr. 8, 13), încetând să lucreze, dar, în duh, este în puterea tinereții, fiind într-un tot lucrătoare. Căci harul nu poate fi supus în nici un fel învechirii (cf. Evrei, 8, 13).

1.90. Legea poartă umbra Evangheliei, iar Evanghelia este chip al viitoarelor feluri de bine. Căci prima împiedică înfăptuirile celor rele, iar a doua oferă faptele proprii celor bune.

1.91. Spunem că întreaga Sfântă Scriptură este împărțită în carne și duh, fiind asemenea unui om spiritual. De aceea, cel care spune despre textul Scripturii că este carne, iar despre înțelesul ei că este duh sau suflet, nu va greși față de adevăr. Și, evident, înțelept este cel care părăsește coruptibilul, ajungând să aparțină în întregime incoruptibilului.

1.92. Urmând Sfânta Scriptură, Legea este carnea omului spiritual, simțirea lui sunt Profeții, iar Evanghelia este sufletul inteligibil, care lucrează prin

carnea legii și prin simțirea profețiilor, reflectându-și puterea proprie prin înfăptuiri.

1.93. Legea purta umbra, iar Profeții chipul bunurilor divine și spirituale din Evanghelie. Dar Evanghelia însăși ne-a arătat prin litere adevărul însuși ajuns la prezență, acela care fusese pentru Lege de mai înainte umbrit, iar pentru profeți preînchipuit.

1.94. Cel care împlinește Legea prin modul său de viață și prin conduită încetează doar lucrarea urmărilor răului jertfindu-i lui Dumnezeu lucrarea patimilor iraționale. El se apropie de mântuire și în acest fel, datorită prunciei spirituale aflată în sine însuși.

1.95. Cel care este instruit de cuvântul profetic, pe lângă înlăturarea lucrării patimilor, scoate din sine și consimțămintele la ele, pe care le are formate în suflet, ca nu cumva, raportându-se la ceea ce este inferior – desigur, mă refer la trup –, să-i pară că s-a abținut de la rău, iar în privința a ceea ce este superior – iar eu numesc aici sufletul –, să uite că lucrează răul cu prisosință.

1.96. Cel care îmbrățișează cu sinceritate viața evanghelică, a retezat din sine și începutul, și sfârșitul răului, urmând întreaga virtute cu fapta și cuvântul. El îi aduce lui Dumnezeu jertfă de laudă și de mărturisire, pentru că a fost scăpat de întreaga tulburare a patimilor cu fapta și este acum eliberat de lupta

minții împotriva lor. Și are numai plăcerea insașiabilă a nădejzii bunurilor viitoare, hrănindu-i sufletul pe deplin.

1.97. Celor mai trudnici dintre cei ce se îngrijesc de Scripturile divine, Cuvântul li se arată ca Domn sub două forme: prima este cea comună și vizibilă mulțimii în mai mare măsură, fără să fie destinată doar câtorva oameni, potrivit căreia se spune: „L-am văzut și nu avea chip, nici frumusețe” (Is. 53, 2); a doua este mai ascunsă și accesibilă câtorva, celor care au devenit deja precum Petru, Iacob și Ioan, sfinții apostoli înaintea cărora Domnul a fost preschimbă în slavă, biruind simțirea, potrivit căreia <se spune>: „împodobit ești cu frumusețea mai mult decât fiii oamenilor” (Ps. 44, 3). Dintre ele, prima este potrivită începătorilor, iar a doua corespunde celor desăvârșiți în cunoaștere, pe cât e accesibil acest lucru. Și una este chipul primei veniri a Domnului, în privința căreia este instituit cuvântul rostit al Evangheliei și ea îi purifică pe cei practici prin pătimiri; cealaltă este prefigurarea celei de-a doua veniri în slavă, în privința căreia este înțeles duhul <Evangheliei> și ea îi preschimbă pe gnostici prin înțelepciune pentru îndumnezeirea lor. De pe urma acestei preschimbări a Cuvântului în ei, ajung să privească ca într-o oglindă, cu fața descoperită, slava lui Dumnezeu (II Cor. 3, 18).

1.98. Cel ce rezistă neclintit la suferințe pentru virtute poartă prima venire a Cuvântului ca una ce lucrează asupra lui însuși, purificându-l de orice pa-

tă; iar cel ce și-a strămutat mintea prin contemplație la starea îngerilor, are puterea celei de-a doua venituri lucrând în el nepătimirea și invincibilitatea.

1.99. Simțirea îl însoțește pe cel practic, din pricina greutatea de a-și păstra virtuțile, iar lipsa simțirii pe gnostic, fiindcă și-a retras mintea de la carne și de la lume <îndreptând-o> către Dumnezeu. Fiindcă primul, luptând prin practică să-și elibereze sufletul din legăturile relației naturale cu carnea, are voința copleșită neîncetat de greutate; iar al doilea, odată ce, prin contemplație, și-a tras afară piroanele acestei relații, nu poate fi oprit de absolut nimic, întrucât a devenit deja pur de predispoziția naturală de a fi pătimitor și de a fi stăpânit de către cei ce voiau să-l fi prins.

1.100. Mana dată lui Israel în pustiu este Cuvântul lui Dumnezeu, potrivindu-se celor ce sunt hrăniți cu el pentru orice plăcere spirituală și amestecându-se felurit pentru orice gust, după varietatea poftelor resimțite de cei ce se hrănesc cu el. Fiindcă el deține calitatea oricărei hrane spirituale (cf. Ex. 16, 14 et seq.; Înt. 16, 20-21). De aceea, celor născuți de sus, prin duh (Cf. Ioan. 3, 3), dintr-o sămânță incoruptibilă, le devine „lapte rațional neprefăcut” (I Petr. 2, 2); celor slabi, plantă (cf. Rom. 14, 2) care alină puterea suferindă a sufletului; iar celor ce, prin deprindere, au simțurile sufletului exersate să deosebească binele și răul, li se dă pe sine ca hrană tare (cf. Evr. 5, 14). Cuvântul lui Dumnezeu are și alte infinite puteri, ne-



cuprinse în <lumea de> aici. Când însă cineva a murit și a devenit vrednic să fie pus peste multe sau peste toate, le va și primi pe acelea în întregime, sau numai unele din puterile Cuvântului, din pricina faptului că, aici, el a fost credincios peste puțin (cf. Mat. 24, 47; 25, 21). Pentru că cel mai înalt dintre toate harurile divine date aici este cel mai mic și neînsemnat în comparație cu cele viitoare.



## A DOUA CENTURIE A CAPETELOR GNOTICE

2.1. Dumnezeu <este> Unul, pentru că dumnezeirea <este> una; <este> monadă fără început (principiu), simplă, suprasubstanțială, fără părți și indivizibilă; aceeași <este> monadă și Treime; aceeași în întregime monadă și aceeași în întregime Treime: aceeași în întregime monadă după substanță și aceeași în întregime Treime după ipostasuri. Căci Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt <sunt> dumnezeirea și dumnezeirea <este> în Tatăl, în Fiul și în Duhul Sfânt. Aceeași în întregime <este> în Tatăl întreg și Tatăl întreg <este> în aceeași întreagă; și aceeași în întregime <este> în Fiul întreg și Fiul întreg <este> în aceeași întreagă; și aceeași în întregime <este> în Duhul Sfânt întreg și Duhul Sfânt întreg <este> în aceeași întreagă; întreagă <este> Tată și în Tatăl întreg și Tatăl întreg în ea întreagă și întreagă <este> Tatăl întreg; și aceeași întreagă <este> Fiul întreg și aceeași întreagă în Fiul întreg și Fiul întreg <este> ea întreagă și în aceeași întreagă; și aceeași întreagă <este> Duh Sfânt și în Duhul Sfânt întreg și ea întreagă Duhul Sfânt întreg și Duhul Sfânt întreg în aceeași întreagă. Căci dumnezeirea nu <este> în parte

în Tatăl, sau Tatăl în parte Dumnezeu; și dumnezeirea nu <este> în parte în Fiul, sau Fiul în parte Dumnezeu; și dumnezeirea nu <este> în parte în Duhul Sfânt, sau Duhul Sfânt în parte Dumnezeu. Pentru că nici dumnezeirea nu poate fi împărțită și nici <nu poate fi> Dumnezeu nedesăvârșit Tatăl, sau Fiul, sau Duhul Sfânt. Dimpotrivă, aceeași întreagă <și> desăvârșită este cu desăvârșire în Tatăl desăvârșit; și aceeași întreagă <și> desăvârșită <este> cu desăvârșire în Fiul desăvârșit; și aceeași întreagă <și> desăvârșită <este> cu desăvârșire în Duhul Sfânt desăvârșit. Pentru că Tatăl întreg este cu desăvârșire în Fiul întreg și în Duhul întreg; și Fiul întreg este cu desăvârșire în Tatăl întreg și în Duhul întreg; și Duhul Sfânt este cu desăvârșire în Tatăl întreg și în Fiul întreg. De aceea <este> și Dumnezeu Unul, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh. Căci una și aceeași <sunt> substanța, potențialitatea și actul Tatălui, Fiului, și Sfântului Duh, fără ca vreunul să poată ființa sau să poată fi gândit în afara celuilalt.

2.2. Orice gând este al gânditorilor și al celor gândite. Însă Dumnezeu nu este nici dintre cei ce gândesc, nici dintre cele gândite, căci este dincolo de acestea. Pentru că, altminteri, ca gânditor, ar fi fost nevoie sau să fie circumscris relației cu ceea ce este gândit, sau, drept ceva gândit, să fi fost, din pricina relației, în chip firesc subordonat celui ce îl gândește. Urmează, așadar, că despre Dumnezeu nu se poate concepe nici că gândește și nici că este gândit, dimpotrivă, că este dincolo de faptul de a gândi și cel de

a fi gândit. De aceea, a gândi și a fi gândit sunt în mod natural dintre cele aflate în urma lui.

2.3. Orice gând, după cum are temeiul absolut într-o substanță, fiindu-i acesteia calitate, în același timp, comportă mișcarea împrejurul substanței calificate. Așadar, nu este posibil ca <gândul> să fie suportat de ceva subzistent în el însuși absolut liber și simplu, câtă vreme <gândul> nu este liber și simplu. Însă Dumnezeu, găsimu-se într-un tot simplu în ambele privințe, <fiind> și substanță în afara <condiției de a fi> substrat <pentru ceva aflat> în el, dar și gând ce nu are niciun fel de substrat, nu este nici dintre gânditori, nici dintre cele gândite, întrucât el se găsește în mod evident dincolo de substanță și gând.

2.4. Așa cum, dintr-un centru din care liniile sunt trasate direct, poziționarea acestora <în el> este văzută ca absolut indivizibilă, tot astfel, cel ce s-a făcut vrednic să ajungă în Dumnezeu va vedea în el toate rațiunile prestabilite ale celor supuse devenirii, potrivit unei cunoașteri simple și indivizibile.

2.5. Pentru că gândirea capătă configurația celor gândite, gândirea unică este constituită din multe gânduri, fiind configurată potrivit formei fiecăruia dintre cele gândite. Când însă <gândirea> a depășit mulțimea sensibilelor și inteligibilelor ce o configurează, devine cu totul fără formă. Atunci, în chip firesc, Cuvântul mai presus de gândire și-o însușește, punând capăt dispozițiilor naturale ce o alterează. Iar

cel căruia i se petrece aceasta „s-a odihnit și el de lucrurile lui, precum Dumnezeu de ale sale” (Evr. 4, 10).

2.6. Cel ce a ajuns în viața de aici la desăvârșirea accesibilă oamenilor, îi aduce lui Dumnezeu ca rod iubirea, bucuria, pacea, îndelunga răbdare, iar pentru viața viitoare, incoruptibilitatea, nemurirea și cele asemănătoare acestora. Nu mai puțin adevărat este că primele se cuvin celui ce a dus la desăvârșire practica, iar următoarele celui care, printr-o cunoaștere autentică, s-a mutat dintre cele create.

2.7. După cum păcatul este înfăptuirea proprie neascultării, tot astfel, virtutea este înfăptuirea proprie ascultării. Și după cum neascultării îi urmează nesocotirea poruncilor și despărțirea de cel ce le-a poruncit, tot astfel, ascultării îi succede păzirea poruncilor și unirea cu cel ce le-a poruncit. Așadar, cel ce a păzit prin ascultare o poruncă, deopotrivă a înfăptuit dreptatea și a păstrat indivizibilă unirea prin iubire cu cel ce a poruncit. În schimb, cel ce nesocotește prin neascultare o poruncă, deopotrivă a înfăptuit păcatul și s-a și desprins pe el însuși din unirea de iubire cu cel ce a poruncit.

2.8. Cel ce se readună din desprinderea cauzată de nesocotirea <poruncilor>, mai întâi se îndepărtează de patimi; după aceea, de judecățile pătimase; apoi, de natură și de rațiunile referitoare la natură; apoi, de cele inteligibile și de cunoștințele referitoare la ele și, în sfârșit, scăpând de diversitatea rațiunilor referitoare la Pronie, pătrunde în chip neștiut la în-

săși rațiunea referitoare la monadă. Numai potrivit acestei <rațiuni>, mintea, contemplându-și propria imuabilitate, „se bucură cu bucurie negrăită” (I Pet. 1, 8), ca una ce este cuprinsă de pacea lui Dumnezeu, care depășește orice minte (cf. Filip. 4, 7) și îl apără neconținut pe cel ce se face vrednic de ea să rămână lipsit de cădere.

2.9. Teamă de Gheenă îi pregătește pe începători să fugă de rău, iar dorul de răsplata cu cele bune le dăruiește celor avansați râvna pentru înfăptuirea virtuților. Pe când, taina iubirii înalță mintea dincolo de creaturi, făcându-l orb față de toate cele aflate în urma lui Dumnezeu. Căci Domnul îi înțelepțește numai pe cei ce au devenit orbi (cf. Ps. 145, 8) față de toate cele aflate în urma lui Dumnezeu, arătându-le pe acelea care sunt mai divine.

2.10. Cuvântul lui Dumnezeu, asemenea unui grăunte de muștar, pare să fie foarte mic înaintea cultivării lui. Însă după ce a fost cultivat așa cum trebuie, lasă să se arate atât de mare, încât rațiunile mult înălțate ale creaturilor ajung să își găsească odihna în el, într-adevăr, ca niște păsări (cf. Mat. 13, 31-32). Pentru că rațiunile tuturor și-au aflat stabilitatea ca unele cuprinse în el, dar el însuși nu este cuprins de nici una din ființări. De aceea, Domnul a spus despre cel ce are credință cât un grăunte de muștar că poate, prin cuvânt, să mute muntele, adică poate alunga puterea diavolului din noi și să o strămute din temelie sa (cf. Mat. 17, 20)

2.11. Domnul este un grăunte de muștar semănat, prin credința în Duh, în inimile celor care îl primesc. Acela care l-a cultivat cu grijă prin virtuți strămută muntele cugetului pământesc, îndepărtând de la sine cu putere deprinderea greu de urnit a răului. Atunci, face să se odihnească în sine, întocmai ca păsările cerului, rațiunile poruncilor și modurile de viațuire în acord cu ele, sau chiar puterile divine.

2.12. Urmărim să zidim pe Domnul, ca pe o temelie a credinței, înălțimea celor bune, să punem asupra-i aur, argint și pietre prețioase, adică o teologie pură și nealterată, o viață limpede și strălucitoare, precum și gândurile de mărgăritar <la care ajung> judecățile divine. <Să nu așezăm>, însă, nici lemne, nici fân și nici trestie, adică, nici idolatria sau impulsul de a fi în preajma celor sensibile, nici o viață irațională și nici judecăți pătimase, ca astfel să devenim, precum paiele, goi de înțelegerea conformă înțelepciunii (cf. 1 Cor., 3, 12).

2.13. Cel care tinde către cunoaștere, să își sprijine ferm temeliile sufletului lângă Domnul ca unele de neclintit, așa cum îi spune Dumnezeu lui Moise: „iar tu stai aici cu mine” (Ieș. 33, 2). Dar trebuie știut că există o diferență și între cei ce stau lângă Domnul, <cum se vede> chiar numai din următorul cuvânt, dacă nu este citit în treacăt de către cei dornici să învețe: „Sunt unii dintre cei ce stau aici, care nu vor gusta moartea, până ce nu vor vedea împărăția lui Dumnezeu venind întru putere” (Mc. 9, 1). Căci



Domnul nu se arată veșnic în slavă tuturor celor ce stau lângă el, dimpotrivă, începătorilor le este prezent sub formă de rob (cf. Filip. 2, 7), iar celor care au puterea să-l urmeze urcând pe înaltul munte al preschimbării sale li se arată sub formă de Dumnezeu, cea în care se găsea de mai înainte ca lumea să fie. Prin urmare, este posibil ca Domnul însuși să nu se arate identic tuturor celor ce se găsesc în preajma lui, ci unora într-un fel, altora altfel, adică, diversificând contemplația pe măsura credinței din fiecare.

2.14. Când Cuvântul lui Dumnezeu devine în noi limpede și strălucitor, iar fața lui va fi strălucit precum soarele, atunci se arată albe și veșmintele sale, adică, <se arată> deschise și evidente cuvintele Sfintei Scripturi a Evangheliilor, fără să mai fie ascunse de nimic. Dar sunt prezenți împreună cu el și Moise, și Ilie, adică rațiunile mai spirituale ale Legii și Profeților (cf. Mt. 17. 1-8; Mc. 9, 2-8; Lc. 9, 29-36).

2.15. După cum stă scris că Fiul Omului vine cu îngerii săi întru slava Tatălui (Mt. 16, 27), tot astfel, Cuvântul lui Dumnezeu se preschimbă pentru cei vrednici, potrivit cu fiecare înaintare a lor în virtute, venind cu îngerii săi întru slava Tatălui. De aceea, rațiunile mai spirituale din Lege și din Profeți, prefigurate prin ei înșiși de către Moise și Ilie când apar împreună cu Domnul la preschimbarea sa, dețin, proporțional cu slava aflată în acestea, înțelesul pe care îl dezvăluie celor vrednici, în funcție de <capacitatea lor> de a-l cuprinde.

2.16. Cel care a fost inițiat întrucâtva în privința rațiunii monadei, a recunoscut pe deplin și rațiunile privitoare la Pronie și Judecată, ele fiind în împreună cu aceea.

Din acest motiv, el decide, ca Sfântul Petru, că este bine să fie create de el însuși trei corturi pentru fiecare din cei priviți, adică, cele trei deprinderi către mântuire, iar aici vorbesc despre <deprinderea> virtuții, a cunoașterii și a teologiei. Căci, pentru prima, este într-adevăr nevoie de curajul și reținerea adecvate practicii, al cărei fericit tip era Ilie; pentru a doua, <este nevoie> de dreptatea proprie contemplației naturale, pe care marele Moise o revela prin el însuși; cât pentru a treia, <este necesară> desăvârșirea neamestecată a cugetării, pe care o arăta Domnul. Și au fost numite corturi, pentru că altele vor fi demnitățile căpătate de cei vrednici în veacul viitor, mai bune și mai clare acestea.

2.17. Despre cel practic, se spune că este călător în trup, întrucât taie din suflet, prin virtuți, relația sa cu trupul și destramă din sine înșelăciunea celor materiale. Iar despre gnostic, se spune că este călător chiar și în virtute, întrucât contemplă adevărul încă în oglindă și în ghicitură (cf. I Cor. 13, 12). Căci el încă nu a contemplat așa cum sunt ele, formele în sine subzistente ale celor bune, prin bucuria <vederii> față către față. Astfel, în comparație cu veacul viitor, orice sfânt străbate <viața> numai cu chipul celor bune, strigând: „călător sunt și străin, ca toți părinții mei” (Ps. 38, 13).

2.18. Cel ce se roagă nu trebuie să se oprească vreodată din urcușul în înălțime care îl conduce către Dumnezeu. Pentru că, așa cum trebuie să concepem urcușul din „putere în putere” (Ps. 83, 8) ca înaintarea în practica virtuților, iar cel „din slavă în slavă” (II Cor. 3, 18) ca supraînălțarea în contemplația cunoștințelor mai spirituale și strămutarea de la litera Sfintei și Divinei Scripturi la duhul ei, la fel trebuie să facă și cel ajuns în locul rugăciunilor: să-și ridice mintea de la cele omenești, la fel și cugetul sufletului, către cele mai divine. Pentru ca, astfel, mintea să-l și poată urma pe „cel ce a străbătut cerurile, pe Isus, Fiul lui Dumnezeu” (Evrei. 4, 14), acela care, fiind în tot locul, le-a străbătut iconomic pe toate pentru noi, așa încât, și noi, urmându-l, să le străbatem pe toate cele aflate în urma sa și să ajungem la el, cu condiția să nu îl gândim potrivit micimii absolute proprie coborârii sale iconomice spre a fi laolaltă cu noi, dar potrivit măreției absolute proprii în chip natural nelimitării sale.

2.19. Bine este, precum ni s-a poruncit, ca întotdeauna să ne preocupe Domnul și să-l căutăm (cf. Ps. 104, 4). Pentru că, deși nu putem, căutându-l în viața prezentă, să ajungem la capătul adâncului lui Dumnezeu, este posibil, chiar și printr-o mică apropiere de adâncul lui, să contemplăm unele <lucruri> mai sfinte dintre cele sfinte și unele mai spirituale dintre cele spirituale. Și aceasta o arată arhiereul ca tip, când, pornind de la cele Sfinte dintre cele mai sfinte

decât curtea, intră în Sfintele Sfintelor, unele mai sfinte decât Sfintele.

2.20. Orice cuvânt al lui Dumnezeu nu este nici cuvânt multiplu, nici înșiruire de cuvinte, dimpotrivă, este unul constituit din contemplații diferite, fiecare din ele fiind o parte a cuvântului. Astfel, dacă cineva ar cuvânta despre adevăr și ar putea să o facă în așa fel, încât să nu mai rămână nimic altceva de spus despre obiectul cercetării, nu a rostit decât un singur cuvânt al lui Dumnezeu.

2.21. În Christos, fiind Dumnezeu și Cuvânt al Tatălui, locuiește întrupată, potrivit esenței <lui>, întreaga plinătate a dumnezeirii (cf. Col. 2, 9). Însă în noi, plinătatea dumnezeirii locuiește potrivit harului, oricând vom aduna în noi înșine întreaga virtute și înțelepciune, fără să ne lipsească, potrivit posibilității omului, vreunul din modurile imitării autentice a arhetipului. De aceea, nu este absurd, în acord cu sensul stabilit <anterior>, să locuiască și în noi acea plinătate a dumnezeirii, constituită din diferite contemplații spirituale.

2.22. La fel cum cuvântul nostru, provenind în chip natural din minte, este vestitor (înger) al mișcărilor ascunse ale minții, tot astfel, Cuvântul lui Dumnezeu, cunoscându-l după ființă pe Tatăl – întocmai cum un cuvânt <cunoaște> mintea ce l-a născut –, și în condițiile în care nici una din cele născute nu se poate apropia de acesta în afară de el, îl dezvăluie pe

Tatăl, pe care l-a cunoscut potrivit naturii sale de Cuvânt. Motiv pentru care este și numit „înger (vestitor) de mare sfat” (Is. 9, 6).

2.23. Marele plan al lui Dumnezeu și al Tatălui este taina ținută sub tăcere și neștiută a economiei, pe care, împlinind-o prin întrupare, Fiul Unul-Născut a dezvăluit-o, devenind, astfel, vestitorul (îngerul) marelui plan de dinainte de veacuri al lui Dumnezeu și al Tatălui. Și devine înger al marelui plan al lui Dumnezeu, cel care a cunoscut rațiunea tainei și s-a înălțat prin toate la nesfârșit cu fapta și cuvântul atât de mult, până ce va ajunge la acela care s-a coborât atât de mult față de sine.

2.24. Dacă, pentru noi, Cuvântul lui Dumnezeu s-a coborât iconic în părțile cele mai de jos ale pământului și s-a suit mai presus de toate cerurile (cf. Ef. 4, 9-10), astfel că el, fiind absolut nemișcat potrivit naturii sale, a lucrat anticipativ în el însuși potrivit economiei, ca om, cele viitoare, să cerceteze, atunci, bucurându-se în chip mistic, cel ce aspiră la iubirea de cunoaștere, de ce fel este sfârșitul făgăduit celor care-l iubesc pe Domnul.

2.25 Dacă Dumnezeu Cuvântul, Fiul al lui Dumnezeu și al Tatălui a devenit Fiul al omului și om din acest motiv, pentru a-i face pe oameni dumnezei și fii ai lui Dumnezeu, să credem, atunci, că vom ajunge acolo unde este acum Christos însuși, capul întregului trup (cf. Col. 1, 18) cel ce a devenit pentru noi îna-

inte mergător față de Tatăl (cf. Ev. 6, 20), prin ceea ce a fost potrivit nouă. De aceea, în adunarea dumnezeilor, adică a celor mântuiți, Dumnezeu va sta în mijloc (cf. Ps. 81, 1), împărțind vredniciile celei mai înalte fericiri de acolo, fără să mai existe vreo diferență de loc față de cei vrednici.

2.26. Cel care împlinește încă dorințele pătimășe ale cărnii locuiește în pământul Caldeenilor, ca închinător și făuritor de idoli. Dar, după ce a ajuns să deosebească lucrurile cât de puțin, a căpătat simțirea modurilor <de existență> cuvenite în ordinea naturii; sau, părăsind, astfel, pământul Caldeenilor, el sosește în Haramul Mesopotamiei, și eu numesc așa starea de mijloc dintre virtute și rău, una care nu a devenit încă pură de rătăcirea simțirii. Fiindcă numele Haran înseamnă acest lucru. Iar dacă a depășit și înțelegerea măsurată a binelui, provenită din simțire, se va porni către pământul cel bun, adică, la starea de libertate față de orice rău și ignoranță, pe care Dumnezeu neînșelător o arată și făgăduiește să o dea, ca răsplată a virtuții, celor ce îl iubesc (Fac. 11, 31 - 12, 6).

2.27. Dacă Cuvântul lui Dumnezeu a fost răstignit pentru noi din slăbiciune și a fost înviat din puterea lui Dumnezeu (cf. II Cor. 13, 4), este limpede că, în chip spiritual, întotdeauna face și pătimește aceasta pentru noi, ca unul care le devine tuturor toate, spre a-i mântui pe toți (cf. I Cor. 9, 22). Pe drept, așadar, divinul Apostol, adresându-li-se corintenilor cuprinși de slăbiciune, socotea că nu știe nimic, în

afară de Isus Christos, și pe acesta răstignit (I Cor. 2, 2). Iar efesenilor, fiind desăvârșiți, le scrie: „și Dumnezeu ne-a ridicat și ne-a așezat în ceruri împreună cu el, în Christos Isus” (Ef. 2, 6). Astfel, el anunță Cuvântul lui Dumnezeu potrivit felului în care acesta devine pe măsura puterii fiecăruia. Deci, el este răstignit pentru cei care sunt încă începători în privința evlaviei la nivel practic și ținutiesc pe cruce, din teamă de Dumnezeu, lucrările lor pătimase. Dar, este ridicat și se înalță în ceruri pentru cei ce s-au dezbrăcat în întregime de omul cel vechi, stricat de poftele înșelăciunii, îmbrăcându-se în întregime în cel nou, creat prin duh după chipul lui Dumnezeu (cf. Ef. 4, 22-24), și au ajuns la Tatăl harului aflat în ei, „mai presus decât toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia și decât tot numele ce se numește fie în veacul acesta, fie în cel viitor” (Ef. 1, 21). Căci toate cele aflate în urma lui Dumnezeu, lucruri, nume și cinstiri, vor fi sub cel ce va ajunge, prin har, la Dumnezeu.

2.28. Așa cum, înaintea venirii sale în chip vizibil și în trup, Cuvântul lui Dumnezeu sălășluia în mod inteligibil la patriarhi și profeți, prefigurând tainele venirii sale, la fel, și după această sălășluire, nu vine numai la cei ce încă sunt prunci, pe care îi hrănește spiritual și îi conduce la vârsta desăvârșirii celei după Dumnezeu, dar și la cei desăvârșiți și, în chip ascuns, le desenează de mai înainte, ca într-o imagine, semnele viitoare sale veniri.

2.29. Întocmai cum cuvintele Legii și ale Profeților, găsimu-se ca înaintemergătoare ale venirii Cuvântului în trup, călăuzeau sufletele la Christos, tot astfel, însuși Cuvântul slăvit al lui Dumnezeu, întrupându-se, a devenit înaintemergător al venirii lui spirituale, călăuzind sufletele prin propriile sale cuvinte pentru primirea divinei sale veniri fățișe. Întotdeauna împlinește o asemenea <venire>, de fiecare dată când, prin virtuți, îi mută pe cei vrednici de la trup la duh, dar o va face și la sfârșitul veacurilor, dezvăluind în chip limpede cele ce au fost până atunci negărite tuturor.

2.30. Câtă vreme eu sunt nedesăvârșit și nesupus, neascultându-l pe Dumnezeu prin lucrarea poruncilor și fără să fi ajuns la desăvârșirea înțelegerii potrivit gnozei, atât timp și Christos, din pricina mea, va fi socotit nedesăvârșit și nesupus, în măsura în care este potrivit mie. Așadar, îl micșorez și îl ciuntesc, fără să cresc laolaltă cu el în duh, ca unul ce exist ca trup al lui Christos și cu toții în parte îi suntem mădulare (I Cor. 12, 27).

2.31. „Soarele răsare, soarele apune” (Eccl. 1, 5), spune Scriptura. Așadar, și Cuvântul, când e socotit sus, când jos, evident, potrivit vredniciei, a însăși rațiunii de a fi și a modului <de viață> proprii celor ce participă la virtute și sunt mișcați în preajma cunoașterii divine. Fericit, dar, este cel care, asemenea lui Isus, fiul lui Navi, are puterea să țină în el însuși neapus soarele dreptății și al cărui întreg răstimp al



zilei vieții prezente nu este cuprins de seara răutății și a necunoașterii, pentru ca astfel să-i poată alunga, așa cum se cuvine, pe demonii cei răi, porniți împotriva lui (cf. Iosua, 10, 12-14).

2.32. Când este înălțat în noi prin practică și contemplație, Cuvântul lui Dumnezeu le trage pe toate la sine (Cf. Ioan 12, 32): judecățile și înțelesurile noastre privitoare la trupul, sufletul și natura ființărilor, sfințește chiar și mădularele și simțurile trupului potrivit virtuții și cunoașterii și le aduce sub jugul său. Așadar, cercetătorul celor divine să se înalțe cu râvnă, urmând Cuvântul, până ce va ajunge în locul unde este acesta. Fiindcă acolo ne trage, după cum spune Ecclesiastul: „și trage la locul lui” (Eccl. 1, 5); adică, asemenea Marelui Preot, îi introduce pe cei ce îl urmează în Sfintele Sfintelor, acolo unde el însuși, cât a fost ca noi, „a intrat pentru noi ca înaintemer-gător” (Ev. 6, 20).

2.33. Cel care cercetează filozofia cu evlavie și stă pregătit pentru lupta împotriva puterilor nevăzute să se roage să îi dureze și discernământul natural (ce deține o lumină măsurată), dar și harul luminător al Duhului. Căci primul călăuzește trupul la virtute prin practică, iar al doilea luminează mintea pentru a alege dintre toate tovărășia înțelepciunii (Înț. lui Sol., 8, 2), prin care „sunt dăruitate întăriturile răului și toate înălțimile ridicate împotriva cunoașterii lui Dumnezeu” (II Cor. 10, 4). Și acest lucru îl arată Isus Navi când cere prin rugăciune ca „soarele să stea dea-

supra Ghibeonului", adică să-i fie păstrată neapuasă lumina cunoașterii lui Dumnezeu pe muntele contemplației cu mintea, „și luna deasupra văii” (Iosua, 10, 12), adică să-i rămână neschimbat de la virtute discernământul natural așezat în slăbiciunea trupască.

2.34. Ghibeon este mintea înălțată, iar valea trupul smerit de moarte. Și Soarele este Cuvântul care iluminează mintea, oferindu-i puterea contemplațiilor și eliberând-o de orice neștiință; iar luna este legea naturală ce convinge carnea să se supună în chip legiuit duhului spre a primi jugul poruncilor. Luna este simbol al naturii din pricina schimbării, dar în sfinți rămâne neschimbată, datorită deprinderii inalterabile a virtuții.

2.35. Nu trebuie ca Domnul să fie căutat în afara căutătorilor, ci în ei înșiși trebuie să-l caute căutătorii, prin credința din fapte. De aceea, se spune: „aproape este de tine cuvântul, în gura ta și în inima ta” (Rom., 10, 8). Iar Christos însuși este precum cuvântul căutat.

2.36. Când ne gândim la înălțimea nesfârșirii divine, să nu ne pierdem nădejdea în iubirea de oameni a lui Dumnezeu, ca și cum nu ar ajunge până la noi din pricina înălțimii sale. Și, când simțim nesfârșirea căderii noastre din pricina păcatului, să nu ne pierdem credința că va fi înviată virtutea moartă din noi. Căci amândouă sunt posibile pentru Dumnezeu: și să coboare spre a lumina mintea noastră prin cu-

noaștere, și să reînvie virtutea în noi spre a ne înălța cu El însuși prin faptele dreptății. De aceea, „să nu zici în inima ta: *Cine se va sui la cer?*, adică să-l cobori pe Christos, sau *Cine se va coborî întru adânc?*, ca să ridice pe Christos din morți” (Rom. 10, 6-7). Iar după un alt înțeles, abis sunt toate cele de după Dumnezeu, în care Cuvântul lui Dumnezeu devine, potrivit Proniei, totul pentru toate, ajungând la cele ce sunt precum viața la cei morți. Căci toate cele care viețuiesc sunt moarte atât timp cât nu se vor împărtăși din viață. Iar cerul este natura lui Dumnezeu cea mai ascunsă, după care le este tuturor incomprehensibil. Și dacă cineva la rândul-i ar interpreta cerul ca fiind cuvântul teologiei, iar abisul taina iconomiei, nu ar grai, după judecata mea, fără sens. Fiindcă amândouă sunt greu accesibile celor ce se pornesc să le cerceteze demonstrativ, dar, mai degrabă, sunt inaccesibile în întregime, când sunt abordate fără credință.

2.37. În ascetul practic, Cuvântul, îngroșat de modurile de trăire a virtuților, devine carne; pe când, în cel contemplativ, căpătând subtilitate de pe urma gândurilor spirituale, devine precum era la început, Dumnezeu Cuvântul.

2.38. Face Cuvântul trup cel care înfățișează învățătura morală a Cuvântului prin exemple și vorbe îngroșate, pe măsura puterii ascultătorilor; și face iarăși Cuvântul duh, cel care dă la iveală teologia mistică prin contemplații înalte.

2.39. Cel care vorbește despre Dumnezeu în chip catafatic, prin afirmații, face Cuvântul trup, pentru că nu îl poate cunoaște pe Dumnezeu drept cauză decât pornind de la cele ce se pot vedea și atinge. În-să cel ce vorbește despre Dumnezeu în chip apofatic, prin negații, face Cuvântul duh, cunoscându-l așa cum se cuvine pe cel mai presus de cunoaștere, ca pe acela dintru început Dumnezeu și la Dumnezeu, fără să pornească de la ceva din cele ce pot fi cunoscute.

2.40. Cel care învață, prin faptă și contemplație, să sape, asemenea patriarhilor, fântânile virtuții și ale cunoașterii aflate în sine însuși, îl va găsi înăuntru pe Christos, izvorul vieții, de la care ni s-a poruncit să sorbim înțelepciunea, spunându-ni-se: „Bea apă din vasele tale și de la izvorul fântânilor tale (Prov. 5, 15). Când vom face așa, vom afla că înăuntru nostru ființează comorile sale.

2.41. Cei care, asemenea dobitoacelor, trăiesc numai întru simțire, se pun pe ei înșiși în primejdie când îl fac pe Cuvânt carne. Ei, spre a se servi de patimi, profită de creațiile lui Dumnezeu, iar pe Cuvântul înțelepciunii reflectate în toate nu îl iau în socotință, ca astfel să îl cunoască și să-l laude pe Dumnezeu pornind de la creaturi. Și ei nu înțeleg de unde, nici în ce fel, nici la ce și nici unde se cuvine să fim purtați prin cele văzute, ci, străbătând veacul acesta în întuneric, dibuie cu mâinile amândouă numai neștiința despre Dumnezeu.

2.42. Cei are se situează numai în preajma literei Sfintei Scripturi și își înlănțuie demnitatea sufletului de slujirea trupească a Legii, fac pentru ei înșiși, în chip vrednic de ocară, Cuvântul carne. Ei socotesc că îi fac pe plac lui Dumnezeu prin jertfe de viețuitoare fără rațiune. Ei se gândesc deseori la trup pentru purificări exterioare, iar buna întocmire a sufletului este neglijată, imprimându-i petele patimilor, deși pentru <suflet> a fost pus înainte întregul sens al celor văzute și <pentru el> au fost date la iveală orice cuvânt divin și orice lege.

2.43. Domnul „a fost pus spre căderea și ridicarea multora”, spune Sfânta Evanghelie (Lc. 2, 34). Prin urmare, să vedem dacă nu cumva căderea este și a celor ce își poartă privirea numai către creația sensibilă a celor văzute și se conformează numai cuvântului rostit al Sfintei Scripturi, ca unii care nu se pot strămuta, din pricina nebuliei lor, la noul duh al harului; iar ridicarea să nu fie cumva și a celor ce în chip duhovnicesc își poartă privirea către creațiile lui Dumnezeu, ascultându-I, astfel, cuvintele rostite și se îngrijesc, în privința deprinderilor cuvenite de viețuire, numai de imaginea divină a sufletului.

2.44. Dacă cuvintele „Domnul a fost pus spre căderea și ridicarea multora din Israel” sunt gândite numai ca laudă, se înțelege că <El> este „spre cădere” pentru judecățile viclene și rele, precum și pentru patimile aflate în cei credincioși, iar spre ridicare este pentru virtuți și pentru orice judecată iubitoare de Dumnezeu.

2.45. Cine îl concepe pe Domnul numai drept creator al celor supuse nașterii și pieirii îl consideră, în mod greșit, ca fiind un grădinar, precum Maria Magdalena. De aceea, Stăpânul fuge de atingerea unuia ca acesta spre a-i fi de folos, câtă vreme nu poate încă să se înalțe la Tatăl în preajma lui; așa că îi spune: „Nu mă atinge” (Ioan, 20, 17). Căci știe că se rănește cel ce se apropie de El cu o asemenea preconcepție inferioară.

2.46. Și unii, de frica Iudeilor, se stabilesc în Galileea, într-o încăpere de sus cu ușile încuiate; adică, aceia care, de teama vicleniei duhurilor, au ajuns cu siguranță în ținutul dezvăluirilor, la înălțimea contemplațiilor divine, își închid simțurile, pe drept cuvânt, ca pe niște uși, pentru a-l primi, în chip neștiut, pe Cuvântul lui Dumnezeu, ce vine la ei fără să li se arate prin lucrarea simțirii. Și Cuvântul le dăruiește, prin pace, nepătimirea și, prin insuflarea duhului, împărtășirea Duhului Sfânt. Deopotrivă, le oferă putere asupra duhurilor rele și le face cunoscute simbolurile tainelor sale (cf. Ioan, 10, 19).

2.47. Pentru cei care cercetează cuvântul despre Dumnezeu potrivit cărnii, Domnul nu se înalță la Tatăl; în schimb, pentru cei ce îl caută potrivit duhului, prin contemplații înalte, se înalță la Tatăl. Așadar, să nu-l reținem pentru totdeauna jos pe acela care a venit jos din iubirea de oameni purtată nouă, ci să ajungem împreună cu el sus, la Tatăl, părăsind pământul și cele pământești, ca să nu ni se spună și nouă vorba

<rostită> pentru iudeii rămași îndărătnici: „Unde mă duc eu, voi nu puteți veni” (Ioan, 8, 21). Căci fără Cuvântul este imposibil să ajungi la Tatăl Cuvântului.

2.48. Pământul Caldeenilor este viața pătimășă, în care se creează și sunt adorați idolii păcătoșilor. Ținutul dintre râuri (Mesopotamia) este modul de viață în care se oscilează între opuși. Iar Pământul Făgăduinței este starea de împlinire a oricărui bine. Prin urmare, acela care, precum vechiul Israel, nu poartă de grijă unei asemenea stări, este răpit iarăși în sclavia patimilor, fiind lipsit de libertatea primită <mai înainte>.

2.49. Este de luat în seamă că nici un sfânt nu este înfățișat coborând de bunăvoie în Babilon. Căci nu este îngăduit și nici nu ține de o înțelegere rațională ca iubitorii de Dumnezeu să prefere cele rele în locul celor bune. Însă, dacă unii dintre ei au fost îndepărtați de acolo, prin forță, împreună cu poporul, să ne gândim prin intermediul acestora la cei care nu din voia lor, ci potrivit împrejurării, părăsesc, pentru mântuirea unora ce au nevoie de călăuzire, cuvântul mai înalt al cunoașterii și cercetează învățătura despre patimi. De aceea, Marele Apostol socotea că, pentru ucenici, e mai de folos să fie în carne, deși avea tot dorul să se despartă de învățătura morală și să fie împreună cu Christos, prin supralumeasca și simpla contemplație a minții (cf. Filip. 1, 23).

2.50. După cum fericitul David, când Saul era chinuit de duhul cel rău, îl liniștea cântând la harfă

(I Regi. 16, 23), tot astfel, orice cuvânt spiritual, căruia îi dau sens contemplațiile gnostice, liniștește mintea hărțuită, eliberând-o de chinuitoarea conștiință a răului.

2.51. „Cu părul ca de foc și cu ochi frumoși” (I Regi. 16, 12) este, precum marele David, cel ce dă deopotrivă strălucire vieții după Dumnezeu și cuvântului cunoașterii. Prin acestea au fost reunite și practica, și contemplația: prima capătă strălucire în modurile de conduită conforme virtuților, cea de-a doua este luminată de înțeleșurile divine.

2.52. Iar domnia lui Saul este imagine a închinării trupești față de Lege, abolită de Domnul, ca una ce nu dusesese nimic la desăvârșire. „Căci”, se spune, „Legea n-a desăvârșit nimic” (Evrei. 7, 19). Pe când, domnia marelui David este preînchipuire a închinării evanghelice, întrucât cuprinde în mod desăvârșit toate voile lui Dumnezeu, după inima Sa (cf. Fapte 13, 22; I Regi 16, 1).

2.53. Saul este legea naturală, rânduită de Domnul la început pentru a domni asupra naturii. Când o asemenea poruncă a fost încălcată prin neascultare, fiind cruțat Agag, regele lui Amalec, adică trupul, și s-a alunecat în jos către patimi, <lui Saul> i s-a luat domnia pentru ca David să primească Israelul, adică legea duhului, născătoarea stării de pace în care îi este zidit lui Dumnezeu templul măreț al contemplației (I Reg. 15, 9).



2.54. <Numele> „Samuel” este interpretat ca „ascultare față de Dumnezeu”. Așadar, Cuvântul slujește în noi ca preot atât timp cât <suntem> în ascultare. Și, chiar dacă Saul l-a crușat <numai> pe Agag, adică, <numai> cugetul pământesc, Cuvântul preot ucide și lovește plin de zel mintea iubitoare de păcat, rușinând-o, ca una ce a încălcat hotărârile divine (cf. I Regi 15, 2-34).

2.55. Când mintea, devenind mândră de sine, încetează să-l întrebe, prin cuvenita cercetare, pe cuvântul învățăturii, ce o unse împotriva patimilor, despre ce este și ce nu de făcut, devine, din neștiință, prinsă cu totul de patimi. Din cauza lor se depărtează treptat de la Dumnezeu, iar în împrejurări neintenționate se apropie de demoni, îndumnezeind pântecul (Filip. 3, 19), voind ca de acolo să găsească mângâiere pentru strâmtorările <îndurate>. Și să te convingă de aceasta Saul, cel care, neprimindu-l sub nici un chip pe Samuel ca sfetnic, s-a întors silit la idolatrie și nu a ezitat să o întrebe pe vrăjitoarea ventrilocă ca pe un dumnezeu (I Regi. 28, 7).

2.56. Cel care se roagă să primească pâinea cea de toate zilele, nu o primește pe deplin întreagă, după cum este pâinea însăși, ci după cât poate cel ce o primește. Fiindcă pâinea vieții (Ioan 6, 35) se dăruiește pe sine, din iubire de oameni, tuturor celor ce o cer, însă nu tuturor la fel; celor care au făcut mari fapte de dreptate li <se dăruiește> mai mult; iar celor care s-au lipsit de acestea, cu lipsuri. Fiecăruia <i se dă> cât poate să primească prin vrednicia minții sale.

2.57. Domnul în parte este departe, în parte este aici. Este departe în contemplația față către față, este aici în contemplația în oglindă și prin ghicitură (cf. I Cor. 13, 12).

2.58. Domnul este aici pentru cel practic prin virtuți și este departe pentru cel ce nu împlinește nici o rațiune a virtuții. Și iarăși, este aici pentru cel contemplativ prin cunoașterea adevărată a ființării, însă este departe pentru cel care se abate de la aceasta în vreo privință.

2.59. Se îndepărtează de carne acela care trece de la starea practică la cea gnostică, fiind răpit precum în nori de înțelesurile mai înalte până în văzduhul limpede al contemplației mistice, unde va putea fi pentru totdeauna împreună cu Domnul (cf. I Tes. 4, 16). Se îndepărtează de Domnul cel care încă nu poate să contemple cu o minte purificată de lucrările simțirii înțelesurile accesibile <omului>, astfel încât să poată cuprinde și rațiunea simplă despre Domnul, fără ghicituri.

2.60. Cuvântul lui Dumnezeu nu este numit trup numai pentru că s-a întrupat, cât și ca Dumnezeu Cuvântul gândit în mod simplu ca fiind dintru început la Dumnezeu Tatăl și având <în stăpânire> tipurile clare și goale ale adevărului în privința tuturor <lucrurilor>, fără să le învăluie cu parabole și ghicituri și fără să aibă nevoie de povestiri alegorice. Iar când a venit la oamenii neputincioși să întâmpine cu

goliciunea minții aceste înțelesuri goale, le-a vorbit pornind de la cele familiare lor, prin punerea laolaltă a diversității povestirilor, ghiciturilor și a cuvintelor ascunse. Căci mintea noastră nu poate întâlni Cuvântul gol odată cu primul ei avânt, ci Cuvântul întrupat, adică, în diversitatea rostirilor. El este Cuvânt potrivit naturii sale, însă trup la vedere, astfel încât celor mulți li se pare că văd un trup și nu Cuvântul, deși este cu adevărat Cuvânt. Căci sensul Scripturii nu este acela care le pare a fi celor mulți, ci un altul, contrar aparenței. De aceea, Cuvântul devine trup prin fiecare din vorbele înscrise.

2.61. Este firesc ca pârga uceniciei în evlavie pentru oameni să fie îndreptată către carne. De aceea, pentru început, noi ne legăm de literă și nu de duh, spre a ne apropia de cinstirea lui Dumnezeu. Însă treptat, crescând în duh și desprinzând grosimea rostirilor prin contemplații mai subtile, ajungem, pe cât le este îngăduit oamenilor, în chip pur la Christos pur, astfel încât să putem grăi, după Apostol: „chiar dacă am cunoscut pe Christos după trup, acum nu-l mai cunoaștem” (II Cor. 5, 16). Desigur, datorită <dobândirii> de către minte a unei perceperi simple a Logosului, desprins de cele ce îl ascund. Astfel, înaintăm de la cunoașterea Logosului trup la „slava sa ca a Unuia-Născut din Tatăl” (Ioan 1, 14).

2.62. Iar cel care își trăiește viața în Christos a depășit și dreptatea legii, și dreptatea naturii. Pentru a arăta aceasta, divinul Apostol spune: „Căci în Chris-

tos Isus nu este nici tăiere împrejur, nici netăiere împrejur” (Gal. 6, 15). Prin tăiere împrejur arată dreptatea legii, iar prin netăiere lasă să se înțeleagă legea comună a naturii.

2.63. Unii renasc prin apă și duh, alții primesc botezul în Duhul Sfânt și în foc (Mat. 3, 11). Iar pe acestea patru, anume, apa, duhul, focul și Duhul Sfânt le înțeleg ca pe unul și același Duh al lui Dumnezeu. Căci Duhul Sfânt le este unora apă, ca unul ce curăță trupul de întinările exterioare; altora le este numai duh, lucrător fiind al celor bune potrivit virtuții; altora le este foc, purificând adâncul sufletului de petele interioare; iar unora, precum marelui Daniel, le este Duh Sfânt, aducând înțelepciune și gnoză. Astfel, pornind de la diferența subiectului lucrării sale, Unul și același Duh primește nume diferite.

2.64. Legea Sabatului a fost dată ca „să se odihnească animalul tău de sub jug și robul tău” (Exod. 23, 12). Și amândouă arată în chip acoperit trupul. Căci trupul este animalul de sub jugul minții practice, supus cu silnicie la purtarea poverii modurilor virtuții potrivit practicii. Este și robul minții contemplative care, deja fiindu-i încredințate contemplațiile, slujește rațional potrivit poruncilor gnostice ale minții. Și pentru unii, și pentru alții dintre cei ce au lucrat bine fie potrivit practicii, fie potrivit contemplației, Sabatul este sfârșitul care oferă fiecăruia odihna cuvenită.

2.65. Cel care împlinește virtutea laolaltă cu știința cuvenită are trupul înjugat, mânându-l cu rațiunea către lucrarea datoriilor <sale>; iar rob îi este modul de trăire a virtuții potrivit practicii, sau modul de viață ce dă naștere virtuții, cumpărat cu judecăți apte să discearnă, precum cu niște arginți. Sabatul este starea de nepătimire și pace a sufletului și a trupului în virtute sau deprinderea neschimbătoare.

2.66. Celor ce au cel mai mult în grijă chipurile trupești ale virtuții, Cuvântul lui Dumnezeu le devine paie și fân, hrănindu-le partea pătimitoare a sufletului spre slujirea virtuților. Însă celor înălțați contemplativ la adevărata înțelegere a celor divine, El le este pâine, hrănindu-le partea spirituală a sufletului spre cea mai mare desăvârșire a chipului divin. De aceea, vedem cum patriarhilor, aflați pe drum, le-a fost adusă pâine și asinilor lor nutreț (Gen. 24, 32). Iar levitul din *Judecători* îi spune bătrânului din Ghibeea care îl primea ca oaspete: „Avem pâine pentru noi și nutreț pentru asinii noștri; și nu avem nevoie de nici unul din robii tăi” (Jud. 19, 19).

2.67. Cuvântul lui Dumnezeu deopotrivă este numit și este rouă, apă, izvor și râu, precum este scris (Deut. 32, 2; Eccl. 1, 5; 15, 3; 24, 41 și 43); desigur, după puterea aflată în cei ce-l primesc este și devine acestea. Fiindcă unora le este rouă ce le stinge fierbințeala și lucrarea patimilor, amândouă venite din afară asupra trupului. Pe când, celor ce sunt arși de adâncul plin de venin al răutății, le este apă; nu nu-

mai ca antidot al suferinței contrare, dar și ca unul ce împărtășește din puterea vitală de a ființa bine. Izvor este pentru cei cărora neîntrerupt li se revarsă deprinderea contemplației, fiindu-le dătător de înțelepciune. Iar râu este pentru cei din care se varsă precum un fluviu învățătura evlavioasă, dreaptă și mântuitoare, ca unul care adapă din belșug oameni, dobitoace, fiare și plante, așa încât să-i îndumnezeiască pe oamenii înălțați de înțelesurile celor spuse; pe cei aduși la starea dobitoacelor să-i facă, prin arătarea precisă a modurilor de viață conforme virtuții, să devină oameni, revenind la raționalitatea naturală; pe cei sălbăticiți de relele deprinderi și de uneltirile viclene, stăpânindu-i prin îndemnul binevoitor și nesilnic, să-i readucă la blândețea naturală; iar pe cei lipsiți, asemenea plantelor, de simțirea celor bune, cufundându-i prin străbaterea în adânc a cuvântului său, să-i facă să capete simțire spre aducere de roade și putere hrănitoare, ambele fiind proprietăți ale rațiunii.

2.68. Cuvântul lui Dumnezeu este Cale (Ioan 14, 6) pentru cei care, potrivit practicii, aleargă bine și viguros în stadionul virtuții (I Cor. 9, 24). Ei nu se abat nici la dreapta, prin slavă deșartă, nici la stânga, prin căderea în patimi, îndreptându-și pașii către Dumnezeu. Astfel, despre Asa, regele Iudeei, necredincios la sfârșitul <domniei>, se spune că la bătrânețe a fost bolnav de picioare, ca și cum ar fi slăbit în cursa vieții către Dumnezeu (III Regi. 15, 25).

2.69. Cuvântul lui Dumnezeu este numit Poartă (Ioan 10, 9), pe care intră spre gnoză cei ce au dus cu bine până la capăt calea virtuților, în cursa neabătută a practicii. Și precum lumina, El le dă la iveală bogățiile pline de strălucire ale înțelepciunii. Același este deopotrivă cale, poartă, cheie și împărăție; cale, fiindcă este călăuză; cheie, pentru că deschide cele divine celor vrednici și este deschis; poartă, conferind inițierea; iar împărăție ca unul ce este moștenit și există în toate prin participare.

2.70. Domnul este numit lumină, viață, înviere și adevăr (Ioan 8, 12; 11, 25; 14, 6). Lumină, ca strălucire a sufletelor, dar și ca risipire a întunecimilor neștiinței; precum și ca luminător al minții către înțelegerea celor negrăite și descoperitor, numai pentru cei curați, al tainelor ce pot fi contemplate. Este viață, fiind acela care oferă sufletelor iubitoare de Domnul mișcarea întru cele divine. Este înviere, pentru că ridică mintea din moartea pătimirii pentru cel materiale și o curăță de orice fel de corupere și amortire. Și este adevăr, dăruindu-le celor vrednici deprinderea neclintită a celor bune.

2.71. Dumnezeu Cuvântul, al lui Dumnezeu și al Tatălui, se află tainic în fiecare din propriile-i porunci; iar Dumnezeu Tatăl, în chip natural, este cu totul nedespărțit în întregul propriului său Cuvânt. Așadar, cel care primește o poruncă divină, îl primește pe Cuvântul lui Dumnezeu aflat în ea. Și când l-a primit, prin porunci, pe Cuvântul, l-a primit deo-

potrivă pe Tatăl, care ființează natural în el și l-a primit și pe Duhul, care ființează natural în el. De aceea, se spune: „Adevărat zic vouă: Cine îl primește pe acela pe care îl voi trimite, pe mine mă primește; iar cine mă primește, primește pe cel ce m-a trimis” (Ioan 13, 20). Într-adevăr, cine a primit o poruncă și a urmat-o, ajunge să primească în chip tainic Sfânta Treime.

2.72. Îl slăvește în el însuși pe Dumnezeu, nu cel ce îl cinstește pe Dumnezeu numai prin cuvinte, ci acela care, urmându-l pe Dumnezeu, îndură pentru virtute pătimirile străduințelor. La rându-i, este slăvit de Dumnezeu cu slava în Dumnezeu, primind drept răsplată a virtuții, spre împărtășire, harul nepătimirii. Astfel, oricine îl slăvește în el însuși pe Dumnezeu prin pătimirile practice ale virtuții este și el slăvit în Dumnezeu, prin iluminarea nepătimitoare a contemplației celor divine. De aceea, Domnul, cel venit spre pătimire, spune: „Acum a fost slăvit Fiul Omului și Dumnezeu a fost slăvit întru El. Iar dacă Dumnezeu a fost slăvit întru El, și Dumnezeu îl va slăvi pe el îndată” (Ioan 13, 31-32). Este limpede de aici că pătimirilor pentru virtute le urmează îndeaproape darurile divine.

2.73. Câtă vreme vedem Cuvântul lui Dumnezeu întrupat în rostirea Sfintei Scripturi în chip felurit, prin ghicituri, nicicum netrupesc, simplu, unic și singur, încă nu l-am contemplat spiritual pe Tatăl în Fiul netrupesc, simplu, unic și singur, potrivit cu: „Cel



ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl” (Ioan 14, 9) și „Eu sunt întru Tatăl și Tatăl este întru Mine” (Ioan 14, 10). Așadar, e nevoie de multă știință, pentru ca, pătrunzând mai întâi prin vălurile rostirilor despre Cuvânt (cf. II Cor. 13, 16), să putem contempla cu mintea goală Cuvântul pur, așa cum se găsește el însuși pentru sine, pe acela care întru sine îl dezvăluie limpede pe Tatăl, pe cât le este cu putință oamenilor. De aceea, este necesar a porni cu evlavie în căutarea lui Dumnezeu, fără să fii stăpânit de rostire, pentru a nu lua, din neștiință, drept Dumnezeu pe cele aflate în jurul lui Dumnezeu. Adică, în loc de Cuvânt, există primejdia de a te mulțumi cu rostirile Scripturii, iar Cuvântul să scape minții, căreia îi pare că a pus stăpânire pe Cuvântul netrupesc <apucându-i> veșmintele. Întocmai cum egipteanca nu l-a prins pe Iosif, ci veșmintele sale, la fel, și oamenii din vechime, strămutându-se numai în preajma aparenței celor văzute, au uitat, <deveniți> slujitori ai făpturii, de Făcător (cf. Rom. 1, 25).

2.74. Cuvântul Sfintei Scripturi, după ce a fost dezbrăcat de rostirile ce îl modelează în chip trupesc, se dezvăluie minții pătrunzătoare prin adunarea treptată a înțelesurilor mai înalte, ca și cum acesta s-ar găsi în glasul vântului lin (cf. III Regi. 19, 12 et seq.). Adică, <acelei minți> care părăsește în cel mai înalt grad lucrările naturale, spre a putea dobândi numai simțirea simplității ce îi face, întrucâtva, cunoscut Cuvântul. Tot astfel, marele Ilie a devenit vrednic de acea viziune în peștera din <Muntele>

Horeb; căci Horeb se tălmăcește reînnoire, așa cum este și deprinderea virtuților <reînnoită> în duhul cel nou al harului; iar peștera este ascunzișul înțelepciunii în minte, la care, dacă ajunge cineva, va simți în chip mistic cunoașterea mai presus de simțire, în care se spune că Dumnezeu este prezent. De aceea, oricine, asemenea marelui Ilie, îl caută cu adevărat pe Dumnezeu nu va ajunge numai pe <Muntele> Horeb, adică, precum practicul la deprinderea virtuților, ci și în peștera din Horeb, adică, precum contemplativul în ascunzișul înțelepciunii, ce poate fi găsit numai în deprinderea virtuților.

2.75. Când mintea se va scutura de multele părerii despre ființări așezate asupra-i, atunci i se arată limpede cuvântul adevărului, oferindu-i temeiurile cunoașterii autentice și fiindu-i de îndată îndepărtate presupunerile anterioare, precum solzii ce îi acopereau puterile vederii divinului și marelui Apostol Pavel (Fapte. 9, 18). Fiindcă atât presupunerile legate numai de cuvântul rostit al Scripturii, cât și privirile pătimase ale celor văzute cu simțirea sunt cu adevărat solzi așezați asupra sufletului străvăzător, împiedicându-l să străbată la cuvântul pur al adevărului.

2.76. Divinul Apostol Pavel spunea că nu cunoaște decât în parte gnoza Cuvântului (cf. I Cor. 13, 9). În schimb, marele evanghelist Ioan spune că a contemplat slava sa: „noi am văzut slava lui, slavă ca a Unuia-Născut din Tatăl, plin de har și de adevăr” (Ioan. 1, 14). Și Sfântul Pavel a spus că niciodată nu

se deține decât cunoașterea în parte a gnozei lui Dumnezeu Cuvântul, întrucât numai atât este cunoscut din lucrările <sale>. Cunoașterea lui după ființă și ipostas rămâne inaccesibilă deopotrivă tuturor îngerilor și oamenilor, nefiind cunoscută cu nimic nimănui. În timp ce Sfântul Ioan, fiind inițiat cu desăvârșire (pe cât aceasta este cu putință oamenilor) în rațiunea întrupării Cuvântului, spunea că el a văzut slava Logosului ca trup; adică a văzut rațiunea sau scopul pentru care Dumnezeu s-a făcut om „plin de har și de adevăr”. Fiindcă Unul-Născut nu a primit har ca Dumnezeu după ființă și ca acela de o ființă cu Tatăl, dar ca acela care cu firea, potrivit iconomiei, a devenit om și de o ființă cu noi. Și a primit har pentru noi, cei care avem nevoie de har, ca din plinătatea lui să primim harul cu toții, pe măsura înaintării fiecăruia din noi. Iar dacă cineva păstrează în el însuși nepătată rațiunea desăvârșită a întrupării Cuvântului lui Dumnezeu pentru noi, va purta cu sine slava plină de har și de adevăr a celui care, în timpul venirii sale, s-a slăvit și sfințit pentru noi, potrivit nouă. De aceea, se spune: „Când El se va arăta, noi vom fi asemenea lui” (Ioan. 17, 10; 19).

2.77. Câtă vreme sufletul își urmează strămutarea din putere în putere și „din slavă în slavă” (II Cor. 3, 18), adică, înaintarea de la virtute spre o virtute mai mare și urcușul de la cunoaștere spre o cunoaștere mai înaltă, nu a încetat să se afle pe drum, potrivit spusei: „Mult a pribegit sufletul meu” (Ps. 119, 6). Căci mare este distanța și multe cunoștințele

ce se cuvin a fi străbătute de el, până ce „va ajunge la locul cortului minunat, spre casa lui Dumnezeu, în glas de bucurie și de laudă și în sunet de sărbătoare” (Ps. 41, 4-5). Aceasta, pentru că în înaintarea sa către contemplațiile divine, adaugă mereu glasurilor un alt glas, adică înțelesurilor un alt înțeles, cu bucuria sau fericirea minții pentru cele contemplate și cu recunoștința cuvenită. De aceea, toți aceștia sărbătoresc, fiindcă au primit Duhul harului „în inimile lor, care strigă «Avva, Părinte!»” (Gal. 4, 6).

2.78. „Locul cortului minunat” este deprinderea virtuților liberă de patimi și vătămare, la care vine Cuvântul lui Dumnezeu împodobind sufletul, ca pe un cort, cu diferitele frumuseți ale virtuților. „Casa lui Dumnezeu” este gnoza formată din multe și felurite contemplații, în care sălășluiește Dumnezeu, umplând vasul înțelepciunii. „Glasul de bucurie” este bucuria sufletului pentru bogăția virtuților; iar „cel de laudă” este recunoștința pentru slava desfătării cu înțelepciunea. Iar „sunetul” este doxologia tainică neîntreruptă, provenită din reunirea amândurora, a glasului de bucurie și a celui de laudă.

2.79. Cel care a biruit covârșitor patimile trupului, a luptat îndeajuns cu duhurile necurate și a alungat din ținutul sufletului său gândurile lor să se roage să i se dea inimă curată și duh drept să-i fie înnoit întru cele dinlăuntru (cf. Ps. 50, 12). Adică, să fie cu desăvârșire golit de judecățile rele și să fie umplut, prin har, cu înțelesurile divine, pentru ca astfel

să devină în chip inteligibil o lume a lui Dumnezeu, strălucită și mare, alcătuită din contemplații morale, naturale și teologice.

2.80. Cel ce și-a făcut inima curată nu va cunoaște numai rațiunile celor inferioare și <aflăte> după Dumnezeu, dar, după străbaterea tuturor îl privește în sine și pe El, pe cât este posibil. Și iată care este sfârșitul cel mai de sus al celor bune: când Dumnezeu, venind în inimă, socotește că este drept să înscrie, prin Duhul, propriile sale litere, precum acelea de pe tablele mozaice. Și se întâmplă așa, cu cât <inima> s-a dăruit mai mult prin faptă și contemplație, după porunca primită în chip mistic „Sporește!” (Gen. 35, 11).

2.81. Totodată, este numită curată acea inimă care nu are, în nici un chip, nici o mișcare naturală spre nici un fel de lucru. În ea, <devenită> precum o tablă bine șlefuită ce capătă cea mai mare simplitate și netezime, vine Dumnezeu să-și înscrie propriile-i legi.

2.82. Inima este pură când îi încredințează lui Dumnezeu o memorie cu totul fără formă și configurație, pregătită să-i fie însemnate numai întipăriturile lui <Dumnezeu>, prin care este îngăduit să se facă arătat.

2.83. Mintea lui Christos, pe care o primesc sfinții, după cuvântul: „Iar noi avem mintea lui Christos” (I Cor. 2, 16), nu apare ca urmare a privației de pute-

rea intelectuală din noi; nici ca umplere a minții noastre, nici ca trecere substanțială, potrivit ipostasului, în mintea noastră, ci <mintea lui Christos este> iluminare a puterii minții noastre în propria ei calitate și <este> aceea care o conduce la lucrarea ce-i este proprie. De aceea, spun că are mintea lui Christos cel care gândește potrivit lui și prin toate îl gândește pe El.

2.84. Suntem numiți ca fiind trupul lui Christos, după cuvântul: „Iar noi suntem trupul lui Christos și mădulare fiecare în parte” (I Cor. 12, 27). Dar, nu devenim trupul lui ca urmare a privației de trupurile noastre, nici, iarăși, fiindcă el trece în noi potrivit ipostasului sau se destramă în mădulare, ci prin faptul că, asemenea cărnii lui Christos, lepădăm coruperea <indusă de> păcat. Pentru că, precum Christos, gândit ca având natural carne și suflet, era om lipsit de păcat, la fel și noi, cei ce credem în el și suntem îmbrăcați în El prin Duhul, putem, prin liberă alegere, să fim în El fără de păcat.

2.85. Sunt prezente în Scriptură veacuri temporale, dar și unele ce cuprind în sine sfârșitul altor veacuri, după cuvântul: „Acum, la sfârșitul veacurilor...” și următoarele (Evrei 9, 26). Iarăși, sunt alte veacuri libere de natura temporală, dincolo de acest veac temporal din prezent aflat la sfârșitul veacurilor, după cuvântul: „Ca să arate în veacurile viitoare covârșitoarea bogăție...” și următoarele (Ef. 2, 7). Vom găsi în Scriptură, într-adevăr, o mulțime de veacuri: tre-

cute, prezente și viitoare, iar că unele veacuri sunt veacurile veacurilor, că unul este veacul veacului, că sunt veacuri de timp, precum și epoci atașate unor veacuri. Dar nu vom spune acum ce vrea să arate cuvântul prin veacuri temporale, prin timpurile și neamurile veacurilor; nici când <amintește> simplu de veacuri și de unele veacuri ale veacurilor; sau simplu, de veac și de veacul veacurilor, pentru a nu ne lungi cuvântul dincolo de ce ne-am propus. De aceea, lăsând ca acestea să fie cercetate de iubitorii de învățătură, ne vom întoarce la scopul pentru care am ajuns la ele.

2.86. Știm, potrivit Scripturii, că este ceva mai presus de veacuri, despre care a indicat că este, dar nu a numit ce anume este acesta, după cuvântul: „Domnul împărătește în veac și încă peste veac (Exod., 15, 18). Prin urmare, este ceva mai presus de veacuri: împărăția neatinsă a lui Dumnezeu. Într-adevăr, nu este îngăduit să se spună că împărăția lui Dumnezeu a început, sau că este depășită de veacuri sau timpuri. Și credem că ea este moștenirea celor mântuiți, sălașul și locul lor, după cum învață cuvântul cel adevărat; precum și scopul celor mișcați de râvna către obiectul ultim al dorinței, la care ajungând, primesc încetarea oricărui fel de mișcare, întrucât nu mai este vreun timp sau veac pe care să fie nevoie să-l străbată. Și este așa, pentru că ei au ajuns dincolo de toate acestea la Dumnezeu, cel ce este înaintea tuturor veacurilor și nu este firesc să fie întrecut de natura veacurilor.

2.87. Atât timp cât cineva este în această viață, chiar de este desăvârșit în starea de aici și cu fapta, și în contemplație, are numai în parte cunoașterea, profeția și arvuna Duhului Sfânt, dar nu plinătatea însăși. Când va ajunge, după trecerea veacurilor, la sfârșitul desăvârșit, când adevărul însuși, așa cum este pentru sine, se va arăta celor vrednici față către față, nu va mai avea o parte din plinătate, ci va primi prin participare, întreaga plinătate a harului. De aceea, Apostolul spune: „Vor ajunge toți (evident, cei mântuiți) ... la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei plinătății lui Christos” (Ef. 4, 13), „întru care sunt ascunse visteriile înțelepciunii și ale cunoașterii” (Col. 2, 3) „și arătându-se <plinătatea>, ceea ce e în parte va înceta” (I Cor. 13, 10).

2.88. Unii caută să afle cum va fi starea de desăvârșire a celor vrednici în împărăția lui Dumnezeu; dacă aceasta va fi ca o înaintare și trecere, ori o stare stabilă și cum trebuie să concepem trupurile și sufletele. La acestea, cineva ar putea răspunde conjectural cum că <se întâmplă> la fel ca în cazul dublei rațiuni a hranei pentru viața corporală: o dată este spre creștere, iar altădată este pentru conservarea celor hrăniți; pentru că ne hrănim pentru creștere numai până când ajungem la desăvârșirea vârstei trupului, însă apoi, când trupul stagnează în creșterea mărimii sale, nu mai este hrănit pentru creștere, ci pentru conservare. Întocmai, și rațiunea hranei pentru suflet este dublă. Pentru că sufletul, aflat în cursul înaintării este hrănit de virtuți și contemplații până când, străbătând



toate ființările, ajunge la măsura vârstei plinătății lui Christos. Și ajungând la ea, se oprește cu totul din înaintarea pentru dezvoltare și creștere pe baza celor aflate la mijloc, <suflul> fiind hrănit nemijlocit cu <realitatea> mai presus de înțelegere și, de aceea, probabil, mai presus de creștere. Este o formă de hrană nepieritoare <oferită> pentru conservarea desăvârșirii formei divine ce i-a fost dată și pentru manifestarea desfătărilor infinite ale respectivei hrane. În urma ei, <suflul> dobândește calitatea de a fi veșnic la fel rămânând în sine, iar astfel devine Dumnezeu prin participare la harul divin. Atunci, suflul se odihnește de toate lucrările minții și simțirii, iar laolaltă cu sine primesc odihnă lucrările naturale ale trupului, trupul îndumnezeindu-se împreună cu el printr-o participare specifică la îndumnezeire. Și astfel, Unul Dumnezeu se arată și prin sufl, și prin trup, caracteristicile lor naturale fiind biruite de măreția slavei.

2.89. Unii dintre iubitorii de învățătură caută să afle în ce fel va exista o diferență între locașurile și făgăduințele veșnice. Va fi o deosebire în funcție de existența într-un anume loc, sau una de natură spirituală, potrivit calității și cantității spirituale proprii fiecărui locaș? Unii sunt de părere că va fi prima situație, alții că a doua. Însă, pentru cel care a cunoscut ce înseamnă „Împărăția lui Dumnezeu este înăuntrul vostru” (Lc. 17, 21) și „Multe locașuri sunt la Tatăl” (Ioan. 14, 2), pare că mai degrabă se va petrece a doua <situație>.

2.90. Unii caută să afle care este diferența dintre Împărăția lui Dumnezeu și Împărăția Cerurilor: se deosebesc una de cealaltă în privința existenței, ori la nivelul gândirii lor? Pentru aceștia trebuie spus că ele diferă, dar nu potrivit existenței, întrucât amândouă sunt una sub raportul existenței. Însă <diferă> la nivelul gândirii, pentru că Împărăția Cerurilor reprezintă dobândirea cunoașterii de dinainte de veac și neamestecată a rațiunilor din Dumnezeu proprii ființării. În schimb, Împărăția lui Dumnezeu este împărțirea prin har cu felurile de bine premergătoare ființării, ce se află în Dumnezeu în mod natural. Astfel, cea dintâi este la sfârșitul ființării, iar a doua, la nivelul gândirii, mai presus de sfârșitul ființării.

2.91. Cuvântul „S-a apropiat Împărăția Cerurilor” (Mat. 3, 2) nu semnifică, presupun, un interval temporal, „pentru că nu va veni în chip văzut; nici nu se va spune «Iată, e aici, iată, e acolo»” (Lc. 17, 20). Mai degrabă, este vorba despre relația celor vrednici față de aceasta, potrivit dispoziției lor. De aceea, se spune: „Împărăția lui Dumnezeu este înălăuntrul vostru” (Lc. 17, 20-21).

2.92. Împărăția lui Dumnezeu și a Tatălui se află în potență în toți cei ce cred, însă în act se află în cei ce au îndepărtat complet din dispoziția lor întreaga viață după natură a sufletului și a trupului, dobândind-o pe cea a duhului și având puterea să spună „Și eu nu mai trăiesc, ci Christos trăiește în mine” (Gal. 2, 20).

2.93. Unii spun că Împărăția Cerurilor ar fi desfătarea celor vrednici în ceruri; unii, că ar fi starea de asemănare cu îngerii dobândită de cei mântuiți; iar alții, că ar fi forma însăși a frumuseții divine avută de cei ce poartă chipul Celui Ceresc. După cât îmi pare, toate cele trei opinii despre aceasta sunt în acord cu adevărul. Pentru că harul viitor li se dă tuturor pe măsura dreptății aflate în ei, după calitate și cantitate.

2.94. Câtă vreme cineva, urmând filozofia practică, înaintează curajos în luptele divine, îl va reține la sine pe Cuvântul ieșit de la Tatăl în lume, prin porunci. Iar apoi, după ce a părăsit prin faptă luptele duse împotriva patimilor, dovedindu-se biruitor al patimilor și demonilor; odată ajuns, prin contemplație, la filozofia gnostică, îngăduie Cuvântului, în chip tainic, să lase iarăși lumea și să se ducă la Tatăl. Astfel, Domnul spune ucenicilor: „Voi m-ați iubit pe mine și ați crezut că de la Dumnezeu am ieșit. Ieșit-am de la Tatăl și am venit în lume; iarăși las lumea și mă duc la Tatăl” (Ioan. 16, 27). Probabil că a numit „lume” truda grea a virtuților cu fapta. Iar „Tată”, starea proprie minții aflată mai presus de lume și eliberată de orice gând material, prin care Cuvântul lui Dumnezeu vine în noi, oprind lupta dusă împotriva patimilor și demonilor.

2.95. Cel ce a avut puterea să omoare prin faptă mădularele cele pământești (Colos. 3, 5) și să biruie, prin Cuvântul poruncilor, lumea patimilor aflată în el însuși, nu va mai avea nici o tulburare, întrucât a

părăsit deja lumea și a ajuns în Christos, biruitorul lumii patimilor și cel ce dă toată pacea. Dar, cine nu a părăsit pătimirea pentru cele materiale, întotdeauna va fi tulburat, întrucât își schimbă dispoziția voinței laolaltă cu cele schimbătoare prin natura lor. Însă, pentru cel ajuns în Christos, nu mai este nici o rațiune pentru care să simtă o asemenea schimbare materială. De aceea, Domnul spune: „Acestea vi le-am grăit, ca întru Mine pace să aveți. În lume tulburări veți avea; dar îndrăzniți. Eu am biruit lumea” (Ioan. 16, 33). Adică, în Mine, în Cuvântul virtuții, pace să aveți, întrucât ați fost îndepărtați de patimile materiale, precum și de vârtoarea și confuzia lucrurilor; însă în lume, adică în pătimirea pentru cele materiale, aveți tulburarea pricinuită de schimbarea lor una într-alta. Astfel, tulburare resimt amândoi, și înfăptuitorul virtuții, din pricina trudei ce o însoțește, și iubitorul lumii, din pricina năpastei celor materiale. Dar, în timp ce primul are o tulburare mântuitoare, al doilea, una distrugătoare și aducătoare de moarte. Iar Domnul este alinarea amândurora, fiindcă în El se odihnește cel dintâi, prin nepătimirea contemplației, de ostenele virtuții, iar cel de-al doilea este oprit, prin căință, de la pătimirea care îl reține la cele pieritoare.

2.96. Ceea ce a fost scris în titlul acuzației Mântuitorului l-a arătat în chip limpede pe cel răstignit ca fiind Împărat și Domn al filozofiei practice, naturale și teologice. De aceea, se spune că sentința a fost scri-

să în latină, în greacă și în ebraică (cf. Ioan. 19, 20). Prin „latină”, eu înțeleg <filozofia> practică, întrucât împărăția romanilor este, după distincția făcută de Daniel, cea mai curajoasă dintre toate împărățiile de pe Pământ (cf. Dan. 8, 5), iar curajul este propriu, mai mult decât orice altceva, <filozofiei> practice. Prin „greacă”, <înțeleg> contemplația naturală, căci neamul grecilor s-a preocupat mai mult decât tot restul oamenilor de filozofia naturală. Și prin „ebraică”, inițierea teologică în taine, fiindcă acest neam a fost consacrat lui Dumnezeu în chip limpede, încă de la început, prin părinții săi.

2.97. Nu trebuie ca noi să ucidem numai patimile trupești, ci să nimicim și judecățile pătimase din suflet, după sfântul care spune: „În dimineți am dus la pieire pe toți păcătoșii pământului, ca să nimicesc din Cetatea Domnului pe toți cei ce lucrează fărădelegea” (Ps. 100, 10); adică, patimile trupului și judecățile nelegiuite ale sufletului.

2.98. Cine păstrează calea virtuților neabătută, cu evlavie și dreaptă cunoaștere, fără să se aplece într-o parte ori alta, va înțelege că, prin nepătimire, s-a petrecut venirea lui Dumnezeu la el. Pentru aceasta, „cânta-voi și voi lua seama pe calea fără prihană, până când vei veni la mine” (Ps. 100, 2). Cântul înfățișează practica virtuții, iar înțelegerea știința gnostică adăugată virtuții, în urma căreia, cel ce îl așteaptă pe Domnul său prin veghea virtuților simte venirea lui Dumnezeu.

2.99. Începătorul în evlavie nu trebuie mânat către înfăptuirea poruncilor numai prin bunătate, ci trebuie, spre a-și aduce aminte de judecățile divine, să se poarte cu el, prin duritate, o luptă mai îndelungată, pentru ca, în acest fel, nu numai să iubească cu dor cele divine, dar să se și îndepărteze cu teamă de răutate. De aceea, „mila și judecata ta voi cânta ție, Doamne” (Ps. 100, 1). Adică, să îi cânte lui Dumnezeu, bucurându-se pe măsura dorului său și, cu teamă, să-și oprească gura de la cântul îndrăzneț.

2.100. Cel care, prin virtute și cunoaștere, și-a pus trupul în armonie cu sufletul, a devenit harfa, flautul și templul lui Dumnezeu (cf. Ps. 150, 3). Harfă, ca unul ce a păstrat cu bine armonia virtuților; flaut, ca primitor, prin contemplațiile divine, al suflării Duhului, iar templu, ca unul care, datorită purității desăvârșite a minții sale, a ajuns să fie locuit de Cuvânt.

COMENTARII  
la Capetele gnostice ale  
Sfântului Maxim Mărturisitorul





## 1, 1

Primul capăt funcționează ca temei pentru dezvoltarea primei sute a capetelor gnostice, afirmațiile din cuprinsul lui fiind presupuse și reluate de cele următoare. Potrivit structurii tratatului, Sfântul Maxim conferă primei sute raportarea la predicatul unității lui Dumnezeu, în timp ce a doua este pusă sub semnul unității treimice, susținută, de asemenea, în primul capăt al secolului (2, 1).

Afirmațiile fundamentale din acest capăt pot fi grupate în două direcții distincte: a. atributele lui Dumnezeu și b. limitele cunoașterii omenești despre Dumnezeu (distincția este marcată în text de inserarea semicolonului). (a.) Atributele reținute aici stau sub raportul înțelesului în relație de dependență față de primul atribut, „Dumnezeu unul”. În continuarea tratării „unului” din filozofia greacă, Maxim se folosește de acest concept pentru a-l situa pe Dumnezeu deopotrivă mai presus de existență și de cunoaștere. Ca „Unul”, este subînțeles, Dumnezeu nu poate admite un altul care să îl genereze, el fiind singurul care poate să genereze altceva diferit de sine. Exemplificând matematic, numărul 1 poate genera formarea numerelor mai mari decât 1, dar fiecare dintre acestea, fiind formate prin adăugarea unităților, nu pot nici să genereze numărul 1 și nici să îl explice. Urmând aceeași schemă de judecată, din „Dumnezeu-Unul”, Maxim deduce următoarele aspecte:

1. Dumnezeu este lipsit de principiu; adică nu admite un principiu explicativ exterior lui însuși și nu admite o cauză a existenței sale. Pentru avansarea acestui sens secund al „principiului”, Maxim se folosește (la fel în 1, 69) de sensurile lui *arche* din limba greacă: început temporal și principiu. Aici este vizat mai ales primul sens, dar Maxim, așa cum rezultă din context, nu se referă numai la absența unui moment în care Dumnezeu să fi început să existe, dar și la faptul că nu este posibil ca o altă entitate să-l fi generat sau El însuși să fie identificabil, potrivit naturii sale, cu principiul tuturor ființării. Identificarea lui Dumnezeu cu principiul tuturor ființării apărea la Origen și avea drept consecință ultimă afirmarea posibilității ca ființările cele mai asemănătoare cu El să tindă la cunoașterea divinității în cel mai înalt grad generatoare, socotită de el a fi Dumnezeu

Tatăl (despre opoziția lui Maxim față de ideea de Dumnezeu-principiu, vezi nota de mai jos, la 1,2).

2. Dumnezeu este incomprehensibil; adică, fiind Unul, nu admite să fie cuprins în altceva decât el însuși și nici, implicit, să fie subordonat unei cunoștințe ca obiect al ei.

3. Dumnezeu deține puterea absolută de a fi; adică, Dumnezeu-Unul este generator al propriei ființe, fără să fie nevoit să primească ființă de la altceva decât de la el însuși. Acest din urmă atribut corijează anticipativ o posibilă înțelegere neoplatonică a lui Dumnezeu-Unul, potrivit căreia ființa îi este străină Unului și, de aceea, ar trebui socotită proprie unui alt principiu. Maxim reține din această înțelegere imposibilitatea de a concepe Unul împreună cu ființa. Din acest motiv, el refuză să folosească expresia „Dumnezeu *este* Unul”, iar în cazul de față vorbește de puterea de a fi (*dynamis*) folosindu-se de semnificația filozofică aristotelică a termenului: Dumnezeu ca Unul deține potențialitatea de a fi, dar aceasta nu înseamnă că în actualitate el *este*. Neatribuirea ființei în actualitate echivala cu faptul de a spune că Dumnezeu ca Unul nu poate fi conceput nici ca fiind. Necesitatea atribuirii acestei puteri de a fi este una teologică, nefiind o consecință a reflecției filozofice asupra Unului. Față de Unul căruia filozofic i se putea consacra un statut diferit față de orice este mai mult decât el însuși, Dumnezeu-Unul este atât în sine însuși, dar și „cel ce este” în tot ce e diferit de sine.

O mare parte din capetele gnostice va fi consacrată tocmai modului în care Dumnezeu este în lucrurile diferite de sine, printre care, mai ales, în om. O consecință a aceleiași idei este și aceea că, spre deosebire de celelalte două attribute, absența principiului și incomprehensibilitatea, pentru „puterea de a fi” nu este prezent și un sens referitor la imposibilitatea omului de a accede la cunoașterea divinității. Simplul fapt că Dumnezeu este generator al propriei ființe este temeiul cunoașterii pozitive (catafactice) despre el. Dumnezeu a fost și este prin Isus Christos ca Logos în lume, iar dacă știm că ființa este în puterea lui Dumnezeu, știm și că, în măsura în care deținem cunoașterea acestor modalități de a fi, cunoaștem ceva din Dumnezeu însuși. Dacă Dumnezeu ar fi numai Unul, iar existența ar ține de un alt principiu, numai în această situație singura posibilitate de a vorbi despre Dumnezeu ar fi cea negativă (apofatică).

Partea a doua a capătului are în vedere tocmai limitele cunoașterii pozitive despre Dumnezeu, sugerată de ultimul atribut. De aceea, se are în vedere „ființa” lui Dumnezeu (ghilimelele vor să indice că este vorba de ființa aflată în puterea lui Dumnezeu și nu Dumnezeu ca ființă), nu desemnarea sa ca Unul care, prin ea însăși, sugera imposibilitatea cunoașterii (vezi precizările de mai sus). Maxim caută aici să stabilească distincția dintre „ființa” lui Dumnezeu și existență. Ființa este dincolo de condițiile spațio-temporale cărora li se supune existența. De aceea, deși impropriu, numai ființa ar fi atribuibilă unui Dumnezeu veșnic (acest aspect este dezvoltat în capătul 1,82). Acestui adevăr simplu Maxim îi adaugă însă consecințele pentru cunoașterea lui Dumnezeu. Pentru aceasta, Maxim folosește un limbaj filozofic de inspirație aristotelică: chiar una din categoriile ființei la Aristotel, „când” sau timpul și o categorie absentă din lista celor zece categorii aristotelice, „cum” (deși pare să funcționeze categorial în alte contexte, ca de pildă în *Met.* 1048a). Categoria, „când”, indicând modul în care interogăm existența temporală, va fi tratată în capitolul 1, 6. Deocamdată, interesul lui Maxim este pentru categoria „cum”. Deși spuneam că este absentă dintre categoriile aristotelice, Maxim o introduce cu un sens, de asemenea, aristotelic. Astfel, interogația „cum” corespunde cercetărilor aristotelice asupra categoriei substanței, totuna, la Aristotel, cu ființa. Această cercetare presupunea explicarea modului propriu de a fi al unui lucru, prin care acesta se individualiza față de toate celelalte, iar explicația era făcută posibilă de subordonarea ființei unei serii de concepte ale rațiunii umane.

Sfântul Maxim se opune acestor presupoziiții de gen aristotelic, dar, până la urmă, unele ce fac posibilă orice investigare umană a realității. Justificarea opoziției își are ca punct de sprijin „inaccesibilitatea” oricărei ființări la ființa divină. Similar noțiunii de „putere de a fi”, „inaccesibilitatea” este un atribut teologic al divinității, dar în același timp și un adevăr pe baza căruia se constituie întreaga viață ascetică creștină, după cum se poate deduce din multe capete ale tratatului. Spre exemplu, conștientizarea inaccesibilității lui Dumnezeu previne novicele în gnoză de la eroarea de a face din cunoașterea lui Dumnezeu un scop al unei elevări intelectuale personale, iar gnosticul desăvârșit va reuși, prin aceeași conștiință a inaccesibilității, să

distingă revelațiile primite de cunoașterea deplină a divinității. În capătul 1 al primei centurii, afirmarea inaccesibilității este temei pentru respingerea ideii că Dumnezeu este o ființă printre altele și ca altele, astfel încât să nu fie nevoie decât de distingere-lui relativă la alte substanțe și nu de o distingere față de substanțialitate în întregul ei („nu este obiect al unei cunoașteri distinctive”). Sau, în termeni aristotelici, Dumnezeu nu este o ființă numai *altcumva* decât altele (grafia lui „*altcumva*” este menită să suplinească folosirea substanțializată a lui *cum* în limba greacă). Inaccesibilitatea este, în același timp, temei pentru înlăturarea celei de-a doua presupozii aristotelice; Dumnezeu nu are o natură comună cu nimic altceva, astfel încât, în virtutea relației, acel altceva - fie o ființă angelică, fie o ființă umană, să-și poată revendica cunoașterea unei entități cu care ar împărtăși o aceeași natură. Natura comună a gândirii umane și a formelor din natură, era o rațiune suficientă pentru ca un filozof ca Aristotel să fie convins de autenticitatea cunoașterii umane despre ființări. Maxim însuși admite această rațiune, când interpretează patima ca pe o urmă a legăturii naturale dintre om și lume, sau când prescrie chiar gnosticului desăvârșit viața practică, cea mai bună cale de a te opune patimilor naturale în mod natural (v. 2, 33).

Afirmațiile lui Maxim din acest capăt și următoarele nouă, chiar dacă apar într-o formă mai curând filozofică decât teologică, sunt în acord cu reflecțiile, din nou, teologică-filozofice ale părinților capadocieni (cf. GC., 109).

## 1, 2

„Dar, Dumnezeu, care este început al tuturor lucrurilor...” este una din propozițiile ce compun argumentul lui Origen în favoarea naturii inteligibile a lui Dumnezeu (De. Prin. 1,5). În afara implicațiilor teologice ale acestei afirmații, ea apare ca un adevăr al cunoașterii religioase comune, fiind reductibilă în cele din urmă la versetele biblice din Cartea Genezei: „la început era Dumnezeu” și „Dumnezeu le-a făcut pe toate...”. De ce Sfântul Maxim nu acceptă acest adevăr catehetic de credință? Și, mai mult, în acest paragraf, de ce nu acceptă prezența sa providențială în lucruri semnificată de atributele care îl califică ca început, mijloc și sfârșit? Răspunsul este sugerat de atributele negative din primul paragraf, față de care acesta se situează în

continuarea stabilirii transcendențialității lui Dumnezeu în manieră negativă. Actualul capăt reunește negativitatea atributelor stabilite anterior prin folosirea primei jumătăți a distincției: ce este Dumnezeu pentru sine și ce este Dumnezeu pentru ființările create de el. A doua jumătate este abordată în finalul primei decade a capetelor (I, 10). Dumnezeu pentru sine este inaccesibil în ambele planuri: al cunoașterii și al ființei. Pentru că este necunoscut, orice afirmație despre ce este Dumnezeu pentru sine rămâne numai probabilă și, de aceea, Maxim își relativizează discursul: „pe cât ne stă în putere să cunoaștem”. Din același motiv, orice adevăr de credință despre Dumnezeu este numai probabil, în măsura în care pretinde să descrie ce este El pentru sine. Dar omul, ontologic și epistemologic, se află printre ființările create. Îi este dat să fie și să cunoască în modalitățile proprii ființărilor. De aceea, orice adevăr de credință nu va mai fi o probabilitate, dacă vom ști că este al nostru și că astfel, consemnează ceea ce este Dumnezeu pentru ființări. Pentru a realiza la nivelul discursului despre Dumnezeu că El nu ne este accesibil decât în acest fel, Maxim ia inițiativa (în capetele 1,2-9) de a gândi cum sunt ființările. Schema de raționare folosită este următoarea:

Fie vorbim despre Dumnezeu pentru sine, fie vorbim despre Dumnezeu pentru ființări, fără să fie posibil ca ambele variante să fie adevărate (logic, o disjuncție exclusivă);

Se dau attributele  $x, z, z$ ;

Atributele  $x, y, z$  aparțin modului în care vorbim despre ființări;

Deci, attributele  $x, y, z$  nu pot aparține modului în care vorbim despre Dumnezeu pentru sine.

Pentru  $x, y, z$ , Maxim amintește de început, mijloc și sfârșit, dar lasă deschisă posibilitatea de a trata la fel orice alt atribut („nimic altceva...”). Până la dezvoltarea argumentului pentru clasarea celor trei printre attributele proprii discursului despre ființări, se face o remarcă importantă în contextul polemicii tacite cu teologia lui Origen. Anume, inserarea restricției „în mod natural” aplicată gândirii ființărilor. Această restricție lasă loc unei prime admisii: da, nimic nu ne împiedică să gândim că ființările îl au ca început pe Dumnezeu și că vor sfârși în El, cum își îngăduie să gândească Origen; dar fie și așa, nu ne este permis să presupunem că reușesc să facă aceasta ca urmare a

naturii lor și, de aceea, includerea lui Dumnezeu în relație cu ființările ar trebui să se facă în alți termeni decât cei derivați din natura ultimelor, printre care se numără termenii „început” și „sfârșit”.

În capetele următoare, urmărind să treacă atributele de început, mijloc și sfârșit în planul ființării, Maxim se folosește de următoarele echivalențe, pe care acum numai le enunță ca aflându-se în contradicție cu atribute divine (atributele din coloana a patra vor fi afirmate explicit în 1, 3):

Atribute divine	Atribute ale ființării		
Nelimitat	Început	Substanță	Limitare
Nemișcat	Mijloc	Putință	Mișcare
Infinit	Sfârșit	Act	Finitudine

După cum se observă, atributele divine sunt opuse direct celor din a treia coloană a atributelor ființării. Motivul este acela că Maxim evită eroarea logică denumită *petitio principii* (reluarea în argument a tezei de demonstrat). Evită să susțină că Dumnezeu nu este început, mijloc și sfârșit, pentru că nu reprezintă semnificațiile începutului, mijlocului și sfârșitului consemnate în ultimele două coloane. Nelimitarea, imovabilitatea și infinitatea sunt atribute ce pot fi derivate din însăși atributul de a fi Unul, și nu, în mod secundar, din atributele ființării. Astfel, Unului ca Unu nu i se poate stabili o limită, neexistând un al doilea care să îl limiteze; este nemișcat, pentru că nu există altceva în afară de sine la care să treacă și este infinit, deoarece nu poate fi conceput altceva în afară de sine care să îl oprească (aceste consecințe erau stabilite de Platon în dialogul *Parmenide*, cu aplicare la semnificația Unului ca Unul, iar apoi au fost reluate de filozofii neoplatonicieni și de Dionisie Areopagitul sub forma identificării Unului ca Unu cu divinitatea în ea însăși).

### I, 3

Prin substanță traducem termenul grec *ousia* (οὐσία). Opțiunea acestei traduceri a fost determinată de intenția de a accentua înrudirea cu *ousia* aristotelică, în genere redată ca substanță. Pentru că, modul în care tratează Maxim *ousia* în acest capăt

este, într-adevăr, aristotelic. Substanța este luată, similar substanței prime aristotelice, ca o ființare determinată, adică una ce se distinge printr-un mod propriu de a fi de orice altă ființare. Începutul capătului, „orice substanță”, ca și precizările din 1, 4 lămuresc faptul că Maxim nu are în vedere distincția aristotelică dintre substanța primă (o ființare individuală) și substanța secundă (la Aristotel predicate generale fără existență reală), ci tratează asemenea unei substanțe prime atât substanța individuală, cât și pe cea generică.

Pe baza acestei concepții despre substanță, Maxim pune în evidență faptul că orice fel de substanță presupune o delimitare (ἔπος). Amintindu-ne că Aristotel concepea substanța pornind de la ideea că ea trebuie să fie ceva anume, diferit de orice altceva, era implicată ideea că în ea însăși trebuie să includă o delimitare. Maxim însă traduce ideea aristotelică în termeni care sugerează finitudinea substanței. Ea este limitată, deoarece, pentru a fi în actualitate sau pe deplin o substanță are să-și contureze modul propriu de a fi. Dar nu poate face acest lucru decât prin alterarea condiției sale originare. Originar, este ceva anume susceptibil numai de a fi gândit, dar fără existență reală (aspect exprimat de Maxim prin „despre care se gândește”). Nu mai puțin, substanța are posibilitatea (potența) de a căpăta existență, spre a deveni cu adevărat substanță, ori ceva existent. Și, în felul acesta, își este început sau principiu al propriei sale existențe (sensul de principiu atribuit substanței apăsarea chiar la Aristotel, în *Met.* 1013a20).

Substanța pentru a fi substanță trebuie să treacă la altceva, să se miște (fiindu-și sieși principiu sau început), mișcarea semnificând aici „alterare”, nu translație. Trece de la ea însăși numai gândită la ea însăși ca substanță propriu-zisă, ca fiind în actualitate. Sau, potrivit expresiilor echivalente ale lui Maxim, trecerea este „mișcare naturală <îndreptată> către act”, ori „mișcare substanțială”. Maxim o denumește mișcare substanțială, deoarece se realizează în acord cu ceea ce este substanța în potență; dată fiind această subordonare, mișcarea poate fi numită ca potență, așa cum apare în capetele 1,2 și 1,4 (asemănător, Aristotel denumea potența ca „început (*arche*) al mișcării sau al schimbării...”, *Met.* 1019a15). Mișcarea poate fi gândită ca un proces al substanței de a deveni substanță actuală și, din acest motiv, este denumită de Maxim drept „mijloc”.

În cele din urmă, actul reprezintă realizarea de sine a substanței și poate fi gândit ca sfârșit al procesului de devenire amintit anterior. Precizarea adusă, actul este „circumscribit în mod natural sensului (τῷ... λόγῳ) propriu”, indică raportarea selectivă a lui Maxim față de concepția aristotelică despre „act”. Aristotel stabilea că „actul este anterior potenței” (*Met.*1049b5), și aceasta tocmai sub aspectul sensului său (*kata logon*); parafrazând un exemplu al lui Aristotel, construcția actuală este cea care determină arhitectul să îi realizeze planul, adică să o conceapă în potență. Actul era ulterior potenței numai sub aspect temporal: orice substanță este generată de o altă care îi provoacă trecerea de la putință la act (1049b23-24), așa cum arhitectul provoacă apariția construcției reale pornind de la planul ce o reprezenta în potență. Diferit, Maxim consideră actul ulterior potenței văzută ca mișcare îndreptată către actualizarea substanței, dar nu stabilește că această posteritate este temporală și nici prin raportare la o altă substanță actuală generatoare. Preferă să susțină că posteritatea este justificabilă prin rațiunea de a fi a actului însuși. Cum putem explica această diferență, care îl situează pe Maxim la polul opus față de viitoarea doctrină tomistă asupra actului, considerat ca fiind anterior potenței și o perfecțiune atribuibilă ca act pur lui Dumnezeu însuși? Din termenii folosiți de Maxim, „circumscribit în mod natural”, o explicație ar putea fi aceea că perspectiva din care este analizată substanța este aceea a naturii. Spre deosebire de Aristotel, care caută semnificația substanței și în plan metafizic, sau la nivelul gândirii, caz în care actul era anterior potenței, Maxim este interesat de ceea ce este, în limbaj aristotelic, după natură (*kata physin*). El descrie substanțele naturale și, consecvent, stabilește rațiunea naturală de a fi a actului însuși și nu a actului numai gândit. Gândirea metafizică poate stabili prioritatea actului, în timp ce „gândirea fizică” (naturală) îl vede succedând și încheind mișcarea substanței către propria-i împlinire.

„Circumscrierea” este noțiunea care îl ajută pe Maxim în dezvoltarea „gândirii fizice”; ea impune căutarea unei incluziuni de tip spațial a obiectelor naturale pe care dorim să le înțelegem. Totodată, începutul, mijlocul și sfârșitul indică prezența în substanțe a temporalității naturii, aspect dezvoltat în 1,5.

[Pentru ușurarea înțelegerii precizărilor din acest capăt, oferim următorul exemplu: originar, un individ uman se găsește



sub forma unei structuri genetice, pe care noi doar o gândim ca fiind umană, fără să fie realmente un om (echivalent stadiului de substanță-început); respectiva structura provoacă procesul dezvoltării în acord cu datele genetice, trecând prin stadiile de embrion și fetus uman (stadiul mișcării substanțiale-mijlocul); nașterea fetusului este finalitatea procesului de dezvoltare, structura genetică ajungând la condiția de ființă umană (actul-sfârșitul).]

## 1, 4

După ce în capătul anterior (1, 3) fusese stabilită premisa (iii) (Atributele x, y, z aparțin modului în care vorbim despre ființări), acum urmează rândul formulării concluziei: (iv) Deci, atributele x, y, z nu pot aparține modului în care vorbim despre Dumnezeu pentru sine (vezi nota la 1,2). Mai precis, se neagă faptul că Dumnezeu ar fi început, mijloc și sfârșit, de vreme ce acestea pot fi înțelese în termenii ființarilor ca substanță, potență și act, iar El nu poate fi identificat cu nici una din ultimele noțiuni. Prima parte a capătului tratează despre transcenderea celor trei noțiuni, în timp ce a doua consemnează raportul pozitiv dintre Dumnezeu și aceleași noțiuni, indicându-se ce este Dumnezeu pentru ființări.

În prima parte, Maxim introduce distincția între a fi „substanță ca atare” și a fi o „substanță determinată într-un anume fel” (la fel și pentru potență și act). Într-o traducere literală, Maxim face distincția între substanța, potența și actul generice și substanțele, potențele și actele particularizate. Capătul 1,3 pare însă să se refere numai la cele din urmă, deoarece primele, ținând de general, nu s-ar putea încadra descrierii „naturaliste” a substanței. De aceea, Maxim nu ar fi îndreptățit pe baza lui 1,3 să nege identificarea lui Dumnezeu cu substanța, potența sau actul generice. Cel mai probabil însă, Maxim nu intenționează să prezinte aceste negații ca derivând din afirmațiile făcute în 1,3, ci le consideră justificate de considerațiile asupra transcendenței divine din primele două capete. Astfel, dacă Dumnezeu fusese identificat cu Unul, el nu putea fi identificat cu nimic altceva și cu atât mai puțin cu substanța, potența, sau actul în genere, câtă vreme pentru înțelegerea acestora fusese nevoie la 1,3 de apelul la ocurența lor în natură, iar această modalitate de a gândi, posibil să fie numită „reprezentare natu-

rală", fusese considerată ca improprie pentru a fi folosită spre cunoașterea lui Dumnezeu (vezi 1, 1). O altă interpretare a faptului că Maxim refuză aplicarea în cazul lui Dumnezeu a noțiunilor „în genere” este aceea că noțiunile în genere nu sunt socotite decât rezultatul generalizării acelorași noțiuni deductibile din structura substanțelor naturale.

În a doua parte, Maxim îmbogățește limbajul ontologic folosit până acum; după ce se folosise de termenul „ființări” (*ta onta*) - un termen generic predicabil despre toate lucrurile despre care putem spune că sunt (1, 1) - , iar apoi de termenul „substanță” (*ousia*) pentru tot ce este într-un mod determinat (1, 2-3), acum apare noțiunea de entitate (ὀντότης), aplicându-i-se lui Dumnezeu. G.W.H. Lampe traduce ultima noțiune ca principiu al ființei sau realitate. Maxim pare să o folosească în acest capăt pe de-o parte cu cea mai slabă conotație ontologică posibilă, lucru pe care am încercat să-l sugerez în traducere prin „entitate”. Dumnezeu nu este nici ființare, nici substanță, dar limitele limbajului uman ne forțează să-l desemnăm ca *fiind ceva*, drept pentru care este introdusă respectiva noțiune. Pe de altă parte, din perspectiva substanțelor pe care Dumnezeu le creează, noțiunea poartă cea mai înaltă conotație ontologică posibilă, fiind, într-adevăr implicată ideea de principiu al ființei: Dumnezeu este cel care dă substanțelor ființa, prin care ele se pot identifica ca modalități determinate de a fi.

Dincoace de cunoașterea imposibilă a ce este Dumnezeu pentru sine, subliniată încă o dată prin atributele transcendente - mai presus de orice substanță, potență și act -, Maxim, așa cum anunșasem, introduce semnificațiile pozitive ale lui Dumnezeu pentru ființări. Deși Dumnezeu nu este identificabil cu nici unul din cele trei aspecte ale ființărilor diferite de el, le este temeiul lor absolut. Substanța și elementele ce o compun fuseseră analizate în ele însele, dar ele nu pot fi astfel în mod autonom, ci numai prin acțiunea lui Dumnezeu. Această acțiune este cea a creației: Dumnezeu este creatorul substanței, potenței și accidentului. Atributele acordate lui Dumnezeu în calitate de creator, principiu al ființei (ὀντότης) substanțelor, tărie a potenței și condiție a eficacității și nesfârșirii actului, sugerează că acțiunea divină nu este numai una generatoare, ci se extinde până la nivelul substanțelor, asigurându-le posibilitatea de a se actualiza, posibilitate pe care în genere am fi tentați să o numim „împlini-

re de sine". Pentru Maxim, acțiunea cauzală a creatorului divin reunește două aspecte distinse net în filozofia lui Aristotel: cauza drept forță creatoare (*to poioun*), responsabilă pentru mișcarea, schimbarea și repausul lucrurilor (cauză ce nu poate fi regăsită la nivelul lucrului cauzat, cum nu poate fi regăsită sămânța în plantă) și celelalte tipuri de cauze, responsabile de asigurarea binelui și a scopului lucrurilor, ultimele fiind recognoscibile la nivelul respectivelor lucruri (cf. Ar, *Phys* 195a15-26).

Specificția „condiția (ἐξίς) eficacității și nesfârșirii oricărui act” este făcută cu intenția de a se distanța de doctrina origenistă despre finalitatea în Dumnezeu a tuturor lucrurilor. Diferit de Origen, nu există creaturi spirituale, precum sufletele umane, care să posede în ele însele o natură eternă posibil să fie reasumată deplin la sfârșitul veacurilor, ci „nesfârșirea” este o condiție dată de Dumnezeu unora din lucrurile a căror natură este pieritoare sau temporală. Și, susținând această viziune, propoziția finală a capătului îl afirmă pe Dumnezeu drept creator al temporalității.

## 1, 5

În acest capăt, Maxim tranșează ambiguitatea analizei în termeni temporali a substanței. Folosirea acestor termeni este socotită îndreptățită, deoarece lumea (pentru care se folosește denumirea „veac”), din alcătuirea căreia face parte substanța și în cadrul căreia se actualizează, este ea însăși supusă temporalității. Ea nu este eternă, precum creația spirituală la Origen, ci a început să fie *cândva*, devenind astfel supusă categoriei temporalității, exprimată de Aristotel prin „când” (vezi nota la 1,1).

Argumentul lui Maxim are în centru distincția dintre *Χρόνος* (timp) și *Αἰών* (veac). Prima noțiune poate fi echivalată timpului fizic, a doua timpului *simpliciter* (urmez distincția dintre *die Naturzeit* și *die Zeit*, stabilită de Martin Heidegger în opusculul *Der Begriff der Zeit*, 12, chiar dacă analogia dintre concepția filozofului despre timp și cea a lui Maxim nu poate fi dusă mai departe). În acest capăt, Maxim vrea să arate că rațiunea de a fi a timpului constă în măsurarea lui numerică, astfel încât noțiunile de început, mijloc și sfârșit nu îi sunt proprii. Fortând un exemplu, dacă vom spune că prânzul a început în urmă cu un sfert de ceas, se află la mijloc, sau a luat sfârșit, pentru a afla motivul folosirii acestor determinații, va trebui să consultăm ceasul care va consemna durata prânzului, ne va spune în ce

clipă a început, care clipă poate fi socotită mijloc, etc. Mai departe, ceasul măsoară durata zilei, iar durata zilei pe cea a mișcării Pământului (ca să fim în acord cu viziunea cosmologică a epocii lui Maxim, ar trebui să vorbim despre mișcarea Soarelui).

„Veacul” (αἰών), deși putea figura în limba greacă și ca un sinonim al lui χρόνος, căpătase în literatura patristică și eretică o multitudine de sensuri; putea însemna veșnicie, eternitate, durată definită sau indefinită de timp, lume, eon etc. Dintre aceste sensuri, Maxim le preia pe cel de veșnicie și de lume (o inventariere a semnificațiilor „veacurilor” apare la 2, 85, deși îi este recunoscută incompletitudinea).

Definiția dată de Grigore de Nazianz pentru veac (αἰών) în sensul de veșnicie semnalează faptul că nu e posibil să-l concepem decât pe baza experienței temporalității fizice. Căutând ceea ce este dincolo de întreaga natură, în locul timpului ca mișcare, concepem o durată nelimitată pentru ființele nepieritoare (cf. Oratio 38, 8). Probabil familiar acestei limitări a cunoașterii semnificației veacului ca veșnicie, Maxim avea totuși de înfruntat, așa cum se vede mai clar în 2, 85, mai multe genuri de „veacuri”, amintite chiar în Scriptură: veacul acesta, vecii vecilor, veacul viitor etc. Urmând dezvoltările teologilor alexandrini, dar și o sugestie a lui Dionisie Areopagitul (Div. Nom 10, 3), Maxim gândește veacul ca fiind diferit de timp, deosebind un veac al coborârii lui Dumnezeu către om prin actul creației, din care face parte și veacul nostru, și un veac viitor al urcării omului către Dumnezeu, al cărui început îl constituie instaurarea viitoarei vieți veșnice. Deosebirea era menită să se opună unuia din alexandrini, Origen. Acesta identifica veacul creației și veacul viitor cu veșnicia proprie naturii divine, identificare ce implica două doctrine inacceptabile pentru creștinismul ortodox profestat de Maxim: 1. faptul că întreaga creație va ajunge în cele din urmă să își recupereze natura divină (doctrina apocatastazei); 2. faptul că anumite suflete raționale, beneficiind de o comuniune originară cu Logosul divin, reușesc, în veacul acesta, să ajungă la cunoașterea (gnoza) naturii divine din care fac parte (pentru încadrarea concepției lui Maxim despre veac în contextul patristic, ne-am folosit de trimiterile din Lampe, 1961 și din GC, 70-73).

Acum, din perspectiva conceptului de „veac”, vom oferi o reformulare a capătului 1, 5. Consider că în acest capăt Maxim,

mai apropiat de Grigore de Nazianz, merge pe urmele cunoașterii conceptului de veac. Se asumă că dobândim această cunoaștere pornind de la lucrurile aflate în cadrul veacului, substanțele împreună cu potențele și actele lor, toate, așa cum se arătase la 1, 4, conceptibile în termeni temporali. Temporalitatea lor nu poate veni de la timpul fizic, care, fiind mișcare măsurată, nu are nimic de-a face cu starea originară de nemișcare a substanțelor neactualizate. Substanțele au de-a face cu ființa lumii, întrucât sunt ființe determinate ale lumii și, așadar, aceasta, ca „veac”, trebuie să le determine temporalitatea. Nu o poate face decât pentru că lumea este ea însăși temporală, fiind de cândva, adică având un început. Și având un început, veacul admite altceva în afară de sine care să-i fie cauză: o distanțare de sine (διάστασις).

## 1, 6

În acest capăt, distincția anterioară dintre timp și veac, în care ambele exprimau temporalitatea ființării, este apreciată din perspectiva consecințelor ei asupra înțelegerii aspectului catafatic al cunoașterii lui Dumnezeu (adică, al cunoașterii a ce este Dumnezeu pentru ființări). Astfel, se susține că veșnicia divină este diferită de ambele forme de temporalitate.

Prima propoziție, „Dumnezeu este în sens propriu unul și singurul veșnic prin natura sa”, marchează excluderea viziunii origeniste asupra creației spirituale ca fiind coeternă naturii divine. Restricția „prin natura sa” exprimă trăsătura distinctivă a eshatologiei lui Maxim: omului îi este accesibilă îndumnezeirea și, se subînțelege, veșnicia în veacul viitor, dar aceasta nu este o consecință a naturii umane, ci a harului divin revărsat asupra acestuia. Cum o vor arăta capetele ulterioare, gnoza creștină însăși este concepută în asemenea modalitate. Omul nu-l cunoaște pe Dumnezeu, ca în platonismul origenist, prin reamintirea adevărilor accesibile lui în stadiul preexistenței sufletului ca parte a naturii divine; dimpotrivă, omul primește adevăruri divine inaccesibile lui prin efort propriu și, de aceea, străine de orice formă de raționalitate umană.

Adverbul *κυρίως*, tradus prin „în sens propriu”, dar și cu sens autoritativ, putând însemna „în mod stăpânitor”, îi oferea lui Maxim posibilitatea să afirme preeminența lui Dumnezeu deopotrivă în planul ființei și cel al cunoașterii. În planul cu-

noaşterii, cunoaşterea faptului de a fi al fiinţării deja necesitase (în 1, 5) apelul la cunoaşterea fiinţei conferită lumii (veacului) în care se află circumscrise. În planul existenţei, dacă lucrurile lumii sunt modalităţi determinate de a fi, iar veacul ce le cuprinde are o fiinţă determinată temporal, fiinţa necalificată în vreun fel este sursa faptului de a fi al fiecăreia dintre fiinţările determinate. Deşi Maxim nu se exprimă în aceşti termeni, toate „cele despre care noi spunem că sunt” sunt numai într-un mod derivat şi de aceea, toate atributele ce le sunt proprii fiinţei acestora, precum temporalitatea, nu pòt fi aplicate şi fiinţei înseşi.

Este de remarcat că principiul ultim care exprimă transcendenţa fiinţei divine, „căci nu pot fi reunite vreodată una cu cealaltă, fiinţa în sens propriu şi cea care nu este în sens propriu”, nu presupune că Maxim adoptă o viziune dualistă asupra relaţiei dintre Dumnezeu şi fiinţările create. Principiul nu exprimă o contradicţie, cât mai degrabă o regulă a condiţionalităţii logice. Dacă avem două propoziţii  $p$  şi  $q$ ,  $q$  fiind condiţionată de  $p$ , cunoaşterea adevărului lui  $q$  nu implică şi cunoaşterea adevărului lui  $p$ . La Maxim am avea următoarea versiune: cunoscând anumite adevăruri despre fiinţări ( $q$ ), care ne fac să realizăm că acestea se află într-o poziţie consecventă faţă de fiinţa însăşi ( $p$ ), acele adevăruri nu vor spune nimic despre adevărul sau adevărurile despre fiinţa însăşi.

## 1,7

După ce în 1, 7 se stabilise condiţionarea fiinţei temporale de către cea divină, acum se exclude conceperea acestei condiţionări ca pe o relaţie naturală dintre Dumnezeu şi fiinţările create.

Termenul „categorie a relaţiei” este exprimat de Maxim prin două formulări echivalente: „τὴν σχετικὴν ... κατηγορίαν” şi „τοῦ πρὸς τι ... κατηγορίαν”. Ultima formulare este redarea fidelă a categoriei relaţiei din filozofia aristotelică, fiind una din categoriile secundare faţă de categoria substanţei (cf. Ar., *Cat.* 6b-8b). Secundaritatea „relaţiei” faţă de substanţă convenea intenţiei lui Maxim de a-i arăta apartenenţa la fiinţarea determinată în timp, şi nu la fiinţa divină supratemporală. Prima formulare este folosită de Maxim în alte locuri ale operei sale (ca, de exemplu, în *Către Thalasia*, 41; dar şi în actualul tratat, la 1, 67) cu sensul de relaţie naturală de dependenţă a unui obiect faţă de altul, cum ar fi relaţia simţurilor faţă de lucrurile sensi-

bile. În cazul celor trei instanțe temporale, ar exista o relație naturală cu lucrurile aflate în subordonarea lor; de pildă, începutul nu poate fi decât începutul a ceva și, pentru a putea fi început, este nevoie de o relație naturală cu acel ceva (problema referitoare la modul în care Dumnezeu însuși este început al creației va fi rezolvată mai jos, la 1,10). Totuși, Maxim admite că cele trei noțiuni pot fi concepute, într-o măsură, ca autonome, însă nu deplin autonome; în origenism, starea finală de reunire cu Dumnezeu a creației spirituale putea fi gândită ca o stare de perfecțiune autonomă, dar, ar fi corijat Maxim, rămânea o perfecțiune a lucrurilor create.

Maxim îl opune pe Dumnezeu categoriei relației prin sublinierea, încă o dată, a transcendenței sale. Acesta este și un avertisment pentru a nu interpreta greșit considerațiile anterioare despre Dumnezeu ca deținător al ființei în sens propriu (1, 6); Dumnezeu *are* ființa în sens propriu, dar nu *este* identificabil cu ființa în sens propriu.

## 1, 8

Cum remarcasem în comentariul la 1,2 și era sugerat implicit încă de primul capăt, Maxim caută răspunsul la problema naturii transcendente a lui Dumnezeu făcând apel la cunoașterea ființărilor. O presuposiție a acestei strategii, dezvăluită în acest capăt, era aceea că ființările sunt cognoscibile. Acum se indică modul în care sunt cunoscute, anume, prin principii observabile. Unele din aceste principii fuseseră cele amintite anterior: substanță, potență, act, început etc. Respingerea aplicării acestor principii ale cunoașterii ființărilor în cazul divinității este realizată prin ideea că, deși Dumnezeu este inteligibil în sensul că poate fi gândit, el nu devine obiect al unei cunoaștințe pozitive, ci numai „obiectul” credinței. Iar pozitiv, credința nu face decât să afirme existența lui Dumnezeu, nu să-l subordoneze unor criterii (principii) raționale. Consecința este aceeași ca în capetele anterioare, dar exprimată în termenii cunoașterii: Dumnezeu nu este comparabil cu nici una din ființări și cu nici unul din atributele lor, de vreme ce acestea pot deveni obiecte ale gândirii.

Trebuie menționat că *voouμενος*, deși l-am tradus prin „inteligibil”, nu figurează aici ca membru al distincției dintre inteligibile și sensibile, situație în care Maxim ar fi folosit pentru

inteligibil mai degrabă adjectivul νοητός. Totuși, cei doi termeni sunt folosiți de Maxim într-un mod sinonimic, când contextul nu face referire la amintita distincție. Justificarea sinonimiei o găsim la scoliastul tratatului areopagitic *Despre numele divine*: „ființele inteligibile sunt obiecte ale gândirii” (νοητά ἐστὶ τὰ νοούμενα, 4, 1). În capătul prezent, νοούμενος ar corespunde mai degrabă perifrizei „obiect al gândirii” (von Balthasar traduce acest termen ca „Objekt”, cf. GC, 139). Menținerea traducerii prin „inteligibil” păstrează unul din punctele centrale ale argumentației lui Maxim în favoarea transcendenței lui Dumnezeu. Anume, faptul că orice ființare, devenind obiect al cunoașterii, nu mai este atestată de rațiunea umană în privința ființei ei, ci devine un construct mental, un „inteligibil”. Deosebit, credința este tocmai afirmarea ființei divine.

O altă mențiune este cerută de caracterizarea principiilor drept unele „observabile” (ἐναποδείκτους). Cuvântul grec nu ne permite să considerăm că principiile sunt observabile empiric (un nonsens, de vreme ce sunt principii); se referă numai la faptul că principiile pot fi indicate sau arătate. Maxim nu susține ideea că suntem actualmente în situația de a indica principiile tuturor ființărilor, sau că toate ne sunt cunoscute; vrea numai să sublinieze, deocamdată, că este posibil pentru orice ființare să devină obiect al cunoașterii și, ca atare, va fi supusă unor determinații-principii ale cunoașterii noastre (vezi și capătul 2, 2).

## 1, 9

Capătul continuă distincția dintre credință și cunoașterea rațională, argumentând în favoarea preeminenței celei dintâi în privința apropierii de Dumnezeu. Voi dezvolta în continuare punctele principale ale argumentului.

Maxim începe prin indicarea scopului pe care îl urmărim când ne propunem dobândirea cunoștințelor despre ființări. Acesta este includerea ființărilor într-o demonstrație. Aristotel ar fi spus demonstrație științifică (*epistemonike*). Într-un sens larg, demonstrația științifică înseamnă dobândirea unei cunoașteri ferme a ceea ce sunt lucrurile, mai mult decât simpla luare la cunoștință a existenței lor, eventual printr-un contact senzorial. Demonstrația, după Aristotel, realizează acest lucru prin sprijinirea unei concluzii despre o anumită ființare mai puțin cunoscută, pe baza unor premise care consemnează existența



unor cauze ce justifică concluzia. Reușita unei demonstrații este condiționată de alegerea, la nivelul premiselor, a unor cauze realmente existente ale respectivei ființării. Premisele ce rețin cauzele sunt principii ale concluziei, ori, într-o formulare echivalentă, cauzele sunt principiile ființării (cf. Aristotel, *An. Post.* 71b-72a). Aceleași idei sunt implicate în prima parte a capătului 1, 9, dar cu accentuarea închiderii în sine (exprimată prin termenul περιγγραφήν) a cunoașterii raționale: nu cunoaștem decât acele lucruri sau ființări care se conformează principiilor cunoașterii noastre (în epistemologia contemporană anglo-saxonă, această „închidere în sine” este cunoscută ca „the principle of closure”, potrivit căruia o trecere de la ceva cunoscut la ceva despre care se cunoaște că este implicat de acela nu ne scoate afară din regiunea închisă a cunoașterii; pentru definirea și greutatea contracarării acestui principiu, vezi Dancy, J., 1985, 11 et seq.).

Dumnezeu nu este printre ființările cognoscibile și, de aceea, cercetarea principiilor sau a rațiunilor proprii ființărilor nu poate conduce la cunoașterea lui prin principii ce i-ar fi superioare. Dar, vrea să arate Maxim, eșecul cunoașterii demonstrative a lui Dumnezeu nu implică o deficiență în starea cognitivă a omului. El poate, prin credință, să obțină într-un grad mult mai înalt, virtuțile cunoașterii raționale: adevărul, accesul la ființa obiectului ei (Dumnezeu), deținerea unor principii indemonstrabile. În plus, obține ieșirea din închiderea în sine însăși proprie cunoașterii raționale, întrucât credința vizează „realitatea lucrurilor mai presus de înțelegere și judecare”. Din acest motiv, Maxim denumeste credința cunoaștere (gnoză), depărtându-se, astfel, de posibila acuzare a credinței, cum că aceasta, nefiind cunoaștere rațională, rămâne să fie o pornire irațională (această acuzație era una reală în vremea lui Clement din Alexandria, fiind întâmpinată de acesta într-un mod asemănător cf., de exemplu, *Strom.* II, 27-32; în general, coextensivitatea dintre credință și gnoză la Maxim este perfect concordantă cu viziunea înaintașului alexandrin).

## 1, 10

Capătul constituie finalul unei prime decade dedicate stabilirii transcendenței lui Dumnezeu, în contrast cu temporalitatea ființărilor create de El. După ce în capetele anterioare

fuseseră excluse pe rând modalitățile în care i s-ar putea conferi lui Dumnezeu atribute ale ființării supuse temporalității, acum se oferă o viziune unitară. Paradoxal, capătul începe cu o afirmație opusă celui de-al doilea atribut divin din primul capăt: de la „Dumnezeu <este> fără început”, se ajunge la „Dumnezeu este început...”. Reamintind considerațiile din comentariul la 1, 2, Maxim nu putea nega un adevăr de credință, atestat în Scriptură și de Sfântul Paul, potrivit căruia Dumnezeu este început, dar și mijloc, și sfârșit al tuturor lucrurilor. El neagă doar identificarea origenistă a lui Dumnezeu însuși cu începutul și sfârșitul ființării. Întrucât această identificare fusese subminată de argumentele din paragrafele anterioare, Maxim este îndreptățit să recunoască respectivul adevăr de credință. Modul în care îl recunoaște modifică, totodată, și perspectiva antiorigenismului extrem, pentru care ar fi fost tentant să repudieze orice formă de cunoaștere a lui Dumnezeu pe baza ideii că El nu se regăsește sub forma unei prezențe active în ființări. Maxim, dimpotrivă, afirmă activitatea creatoare, proniatoare și teleologică a lui Dumnezeu în favoarea ființării, lăsând deschisă posibilitatea ca sufletul uman, deși străin de natura divină, să devină, ca una dintre ființări, receptorul acțiunii divine revelatoare, adică să dobândească cunoașterea Lui.

Distincția fundamentală folosită în acest paragraf este cea dintre condiția activă a lui Dumnezeu și pasivitatea ființării. Termenii distincției figurează ca ultimele două elemente din tabloul categoriilor aristotelice (cf. *Ar.*, *Cat.* 2a și *Top.* 2b). În *Categorii*, activitatea nu este desemnată, ca în 1,10, prin *energeia*, ci prin verbul *poiein*, pe care îl putem traduce drept acțiune, facere sau creație; în 1, 4, Maxim deja folosisse forme derivate ale acestui verb pentru desemnarea funcției creatoare a lui Dumnezeu. După un exemplu aristotelic, diferența dintre activitate și pasivitate este exemplificată de contrastul dintre proprietatea unui obiect de a tăia și de proprietatea unui alt obiect de a fi tăiat. Ambele însă erau categorii secundare: un obiect sau o substanță preceda tăierea sau suferirea tăierii. Într-un sens (Aristotel însuși nu face referire la așa ceva), orice substanță cădea sub categoria pasivității, câtă vreme orice substanță primea atribute prin care să se diferențieze de toate celelalte. În acord cu aceste considerații, Maxim socotește la 1,10 că orice ființare nu poate primi cele trei proprietăți temporale decât sub formă pasivă. Atributele

lui Dumnezeu nu sunt predicabile despre El în această manieră, căci se dovedise că El nu este asemenea ființării sau substanțelor. El este *pentru ființări* numai în stare de activitate, astfel încât, oricare din proprietățile atribuibile, inclusiv cele temporale, exprimă aspecte ale activității divine, fără să le putem considera ca fiind proprietăți ale lui Dumnezeu însuși ca substrat al acelor proprietăți (o explicație mai extinsă a activității proprii lui Dumnezeu se regăsește în tratatul lui Maxim *Răspunsuri către Thalasia*, răspunsul al doilea).

## 1, 11

Acest capăt apare ca o trecere abruptă de la tema transcendentei divine, dacă nu luăm în seamă faptul că în substratul acestor capete se află polemica lui Maxim cu viziunea origenistă. Origen deducea din comuniunea de natură dintre Dumnezeu și creația spirituală ideea că unele suflete, respectiv cele gnostice, prin propria lor natură, se împărtășesc mai mult decât altele din caracterul inteligibil al acelei naturi (cf. Origen, *De principiis*, 8, 2, unde ne putem lămuri că nu este vorba, totuși, despre o doctrină gnostică a predestinării; cf. și GC., 29-30). Așadar, construirea unei replici la această viziune trebuia să urmărească atât stabilirea transcendentei divine, cât și demonstrarea originii „terestre” a sufletului gnostic. A doua direcție a argumentului împotriva origenismului începe în capătul 1,11 și se continuă cu o serie de capete care surprind diferite aspecte ale travaliului terestru al sufletului pentru dobândirea virtuții – prima treaptă a urcușului către gnoză.

Egalitatea de esență (κατ' οὐσίαν) a sufletelor se opune ideii privilegierii sufletelor gnostice din doctrina origenistă. Justificarea acestei egalități este libertatea acordată oamenilor o dată cu actul creării omului după chipul lui Dumnezeu. Dumnezeu ca activitate, așa cum fusese descris în capătul anterior, presupunea „automișcarea” (αὐτοκίνησις), o formulare echivalentă pentru declararea libertății sale depline. Libertatea îl proprie pe om de natura activă a lui Dumnezeu: la fel cum El nu este pentru lume decât activitate (*energeia*), sufletul nu se poate determina pe el însuși decât prin faptele sale (*erga*). Voința liberă a omului (πρόθεσις) este, dacă urmărim etimologia cuvântului grec (literal, exprimă actul de a pune ceva de mai înainte), modalitatea prin care omul își stabilește sau își proiectează propria lui natură, superioară sau inferioară.

Afirmarea libertății umane putea întâmpina următoarea obiecție din punctul de vedere derivat din origenism: dacă omul este liber, cunoașterea sa despre Dumnezeu urmează să fie în totalitate umană și, astfel, ea nu își poate revendica drept temei realitatea divină. Pentru început, Maxim respinge obiecția prin introducerea ideii că libertatea umană, deși înseamnă determinare de sine, se concretizează, de fapt, prin configurarea unei dispoziții statornice a sufletului care constituie o matrice pentru actele libere ulterioare. Alegerea binelui sau a răului devine dispoziție către acceptarea lui Dumnezeu sau către refuzarea acestuia (lucru exprimat de Maxim prin cele două cuvinte compuse: φιλόθεος (iubitor de Dumnezeu) și φιλόϋλος (iubitor de materie, sau φιλόκοσμος, iubitor de lume). În oricare din dispoziții, acțiunea lui Dumnezeu asupra sufletelor este aceeași.

Interesul lui Maxim pentru consecințele libertății sufletelor asupra gnozei este evident în ultimele afirmații din acest capăt. Sufletul iubitor de Dumnezeu are privilegiul unei cunoașteri *certe și ferme* a divinității, de vreme ce „primește în sine formele și înscrisurile celor divine”. Dată fiind analogia sufletului iubitor de Dumnezeu cu ceara, cuvântul τύπος (formă) semnifică acțiunea reală a celui ce imprimă asupra obiectului imprimat și nu simpla formare a unei imagini (cuvântul grec având și aceste semnificații). Proximitatea acțiunii reale indica, astfel, obținerea unor cunoștințe certe. Desigur, nu poate fi vorba despre certitudinea cunoașterii lui Dumnezeu însuși, adică a celui ce imprimă, dar, așa cum Maxim deja arătase în capetele 1,8 și 1,9, o astfel de cunoaștere este imposibilă. Cunoașterea prin *tipuri* este singurul mod în care putem obține certitudinea în privința lui Dumnezeu; în *Ambigua*, Maxim afirmă explicit acest lucru (M. 91, 1296c): „căci formă (τύπος) este ... tot ceea ce acum este socotit de noi adevăr”. Al doilea termen, χαρακτήρ, exprimă fermitatea cunoștințelor divine; spre deosebire de formă, înscrisul trimite la ideea unei întipăriri adânci, la o modificare profundă a materialului asupra căruia se aplică. În sfârșit, prin citatul din Scriptură, Maxim adaugă o nouă trăsătură ce reflectă modul în care cunoașterea celor divine se substituie la un nivel superior cunoașterii raționale. Dacă ultima urmărea circumscrierea ființărilor prin principii raționale (vezi 1, 9), cunoașterea

celor divine este și ea o circumscriere, câtă vreme sufletul este „locaș”, dar una devenită condiție a sufletului și instituită de însuși obiectul vizat, Dumnezeu.

### 1, 13

Capătul completează referința anterioară la creația sufletului după chipul lui Dumnezeu din 1,11, pentru a arăta că temeiul viziunii lui Maxim despre suflet îl constituie formula creării omului din Geneză: „să-l facem pe om după chipul și asemănarea noastră”. În timp ce chipul corespunde libertății proprii naturii umane, asemănarea este condiția dobândită de om prin alegerea liberă a binelui.

Sufletul ce dobândește asemănarea este un suflet integral, nu unul redus la o singur aspect, cel rațional, așa cum considera Origen că ar fi sufletul etern menit perfecțiunii (*logike psyche*, de exemplu în *De pr.* 3.1.13). Maxim prezintă orientarea tuturor facultăților sufletului către Dumnezeu: minte, rațiune și simțire. Noțiunea de asemănare cu Dumnezeu se explică tocmai prin integralitatea dispunerii sufletului către divin. Omul nu devine asemănător lui Dumnezeu în felul unei *imitatio*, fiind absurd să-i atribuim lui Dumnezeu trei facultăți corespunzătoare celor umane. Devine asemănător, doar pentru că existența umană a sufletului devine una orientată către divin în mod unitar și complet, întocmai cum Dumnezeu este Unul și deține întreaga putere de a fi, manifestată, de asemenea, unitar prin activitatea divină (v. 1,1; ideea asemănării cu Dumnezeu prin dobândirea unității sufletului era susținută și de Grigore de Nyssa în *Despre crearea omului*, cap. VI et seq.).

Imaginea multor părinți ai Bisericii despre completitudinea sufletului este împrumutată din schema tripartită a sufletului expusă de Platon în *Republica* (435e-444e). Platon divizează sufletul în partea rațională (*logistikon*), partea impulsivă sau pasională (*thymoeides*) și partea apetentă ori a poftei (*epithymetikon*). Aceeași schemă este folosită, printre alți mulți scriitori ai Bisericii, și de Evagrie (unul dintre predecesorii lui Maxim urmați frecvent în *Capetele gnostice*), dar și de Maxim însuși, de pildă în *Capetele despre dragoste* (1, 66-67). Facultăților sufletului amintite în acest capăt le putem, de asemenea, stabili corespondența cu schema platonice, dar, în concepția lui Maxim, ele primesc prioritar următoarele semnificații:

a) Mîntea (voûç) este facultatea spirituală prin excelență. În *Capetele gnostice*, apare deseori ca opusul trupului (de exemplu, la 2, 34), fiind, în continuarea tradiției patristice, marca umanității. Ca termen opus trupului, el devine coreferențial duhului - *pneuma* (vezi 1,91, unde *nous*, e adevărat, nu în înțelesul de facultate umană, este pus în corespondență cu *pneuma*; opoziția trup / duh apare la 2, 29 și 38; această posibilă echivalență era remarcată și de un predecesor al lui Maxim; la Anastasie, *hod.* 2, termenului *nous* i se recunoaște identitatea cu *pneuma* - duh sau spirit). Diferit de *nous*, *pneuma* este folosit de Maxim mai degrabă pentru descrierea caracterului moral al omului aflat pe treptele înalte de sfințenie. *Nous* este facultatea umană ce se poate apropia în gradul cel mai înalt de Dumnezeu, fiind posibil ca gnosticul să aibă o aceeași mîntea (*nous*) ca aceea proprie *Logosului* (cf. 2, 83, unde se precizează că nu este vorba, totuși, de o relație de identitate).

Întrucât Maxim exclude ideea apropierei de Dumnezeu în urma unui efort intelectual, mîntea nu este o facultate intelectuală în sensul impunerii unor categorii sau principii asupra unor obiecte date, fiind mai degrabă o facultate a reflecției sau speculației. În acord cu 1,13, mîntea gnosticului este iluminată, primind rațiunile spirituale, ori se consacră contemplațiilor divine (cf. 2, 49), fără să le construiască ea însăși nici pe unele, nici pe altele. Există, de asemenea, și reversul negativ al acestei facultăți, când oglindește și reține numai rațiunile naturale, ori umane ale lucrurilor, în proximitatea cărora omul se află prin însăși înzestrarea sa cu un trup (cf. 2, 55). Aspectul autonom al minții constă tocmai în faptul că ea se poate orienta într-o direcție sau alta (cf. 1,81). Deși caracterul nondiscursiv al minții din concepția lui Maxim o apropie de *nous*-ul din filozofia lui Aristotel, interpretat în general ca facultate intuitivă, capacitatea acesteia de orientare a întregii personalități este mai aproape de funcția dominantă a *nous*-ului în raport cu celelalte facultăți sufletești, întâlnită în schema tripartită a sufletului din *Republica* lui Platon (*nous* fiind corespondent al părții raționale - *logistikon*), funcție pusă în evidență, printre alți părinți ai Bisericii, de Sfântul Grigore de Nyssa în *Despre crearea omului*. Diferența dintre mîntea și facultatea intuitivă apare clar în *Mystagogia*, 5, unde Maxim conferă minții funcția de a sta la originea unui proces de

înaintare și mișcare către adevăr (adevărul fiind înțeles ca realitate divină) ce parcurge următoarele etape: înțelepciune, gnoză și gnoză imposibil de uitat.

b) Λόγος-ul (rațiunea) este facultatea raționării. În *Mystagogia*, 5, Maxim face distincția dintre *logos* ca rațiune practică și *nous* ca rațiune speculativă sau contemplativă. Dacă scopul primeia este adevărul, a doua urmărește binele. Conceperea *logos*-ului ca rațiune practică nu trebuie apropiată de sensul conferit acestui termen în teoria morală kantiană, anume cel de facultate care asigură principiile acțiunii, dar este incapabilă să ofere și o cunoaștere a necesității absolute după care acționăm moral (cf. Kant, I., "Nota finală la *Întemeierea metafizicii moravurilor*"); rațiunea practică pentru Maxim este tocmai modalitatea prin care omul devine conștient de sine însuși și de necesitatea divină care îi impune asumarea unui comportament moral. Mai mult, rațiunea suplinește, pentru asctul creștin, activitatea intelectuală înțeleasă, așa cum am indicat în paragraful anterior, ca un efort de a supune controlului intelectual o realitate dată; în acest caz, realitatea dată este aceea a naturii din care facem parte prin existența noastră mundană. Însă controlul intelectual nu are, pentru Maxim, o sursă intelectuală; la originea acestuia stă credința în stare potențială. O asemenea credință reprezintă o cunoaștere limitată a lui Dumnezeu, cel mai departe de iluminarea divină. Potențialitatea credinței solicită ca omul să o facă el însuși actuală prin controlul asupra comportamentului său. Pentru funcția actualizatoare a rațiunii, Maxim pare să se sprijine pe faptul că termenul *logos* semnifică deopotrivă în greacă cuvântul rostit; cuvântul dezvăluie mișcările minții, făcându-le astfel să lucreze în spațiul lumii, unde pot fi auzite (urmez liber sugestia lui Maxim din 2, 22). Căutând o corespondență cu schema plonică a facultăților sufletești, rațiunea ar corespunde facultății impulsive (*thymoeides*), întrucât credința stă la originea și este impuls pentru perseverența în urmărirea binelui practic.

c) Simțirea (αἴσθησις) este corespondentul părții apetente a sufletului (*epithymetikon*) din concepția plonică. Cu toate acestea, ca facultate, la Maxim, *aisthesis* nu este identică cu sediul dorințelor senzoriale și, din acest motiv, nu este trecută numai-decât într-un registru negativ, astfel încât sufletul gnosticului să

fie obligat să ajungă la mortificarea simțirii. Altfel spus, Maxim face o deosebire între *aisthesis* ca facultate și actualizarea sau lucrarea ei (*energeia*, distincția apare în 1, 22, dar vezi și 1, 38) care, în cazul aplicării la lumea materială, se manifestă prin activitatea naturală a celor cinci simțuri (cf. 1, 79). Simțirea devine condamabilă numai când își exercită simțurile într-un mod contradictoriu naturii lor, anume, când atrag omul întreg către materialitate (vezi 2, 26). Totuși, mortificarea simțirii este cerută gnosticului nu numai în privința aplicării ei pătimase către lume, dar și în privința întregii sale lucrări; însă același lucru este solicitat și minții, ea trebuind să se găsească în nemișcare pentru a se putea împărtăși din Cuvântul divin (v. 1, 67). Satisfacerea acestor cerințe aduce gnosticul mai presus de natură, dar, întrucât Maxim nu crede că această depășire a naturii poate fi o condiție permanentă a omului, încetarea mișcării simțirii și a minții se petrece, atât cât se poate petrece (vezi restricția de la 2, 59), numai la nivelul contemplațiilor mistice. Pentru a descrie aceste contemplații, Maxim se folosește, pe lângă termenul „minte” și de „simțire”, conferindu-i un sens pozitiv; simțirea exprimă, în acest context, apropierea și receptarea imediată a realităților divine, chiar dacă acestea, se precizează clar, sunt mai presus de simțire (cf. 2, 24). Simțirea ar fi mai eficientă decât înțelegerea discursivă proprie minții, deși orice contemplație se adresează și înțelegerii (în acest punct, Maxim poate fi raportat numai parțial la dictonul lui Pascal: „Numai cu inima îl simțim pe Dumnezeu, iar nu cu mintea”, cf. *Cugetări*, cap. XXII, 46, Editura Științifică, 1992). Cu acest sens pozitiv, simțirea subzistă împreună cu mintea în omul înviat cu sufletul și trupul. Pentru că învierea înseamnă o depășire a naturalului asemenea celei reușite în contemplație, simțirea și mintea își vor opri lucrările firești (v. 2, 28), slujind amândouă apropierii de „rațiunile mai spirituale” (1, 36).

Capătul 1, 13 descrie unitatea facultăților sufletului realizată de către ascetul gnostic prin care acesta capătă asemănarea cu Dumnezeu. Maxim descrie condiția de existență a gnosticului, nu experiența temporară a revelațiilor mistice. Din acest motiv, în afara minții, care este iluminată cu înțelesuri divine (altminteri, ca autoare de „înțelesuri” sau gânduri, mintea și-ar pierde unitatea, cf. 1, 83), celelalte două facultăți sunt reprezentate din punctul de vedere al activității lor în cadrul lumii. Rațiunea



domină temporalitatea („...neîncetat...”) ce ar fi putut pune în pericol coerența comportamentului moral și capătă unitatea unei deprinderi de a vedea lumea cu care omul are de-a face ca pe o creație a lui Dumnezeu; simțirea își exercită activitatea în lume, folosindu-se de simțuri, dar roadele acestora, „imagini-le”, sunt unele purificate și sfințite, semn al puterii sufletului de a le orienta în acord cu dispunerea lui generală către Dumnezeu, fără să le îngăduie să îl tragă în partea opusă reprezentată de materialitatea lumii.

## 1, 14

Capătul prezintă libertatea umană ce stă la baza dobândirii asemănării cu Dumnezeu sub aspectul, numai sugerat în capătul anterior, al efortului personal. Asemănarea este un proces fără sfârșit în viața prezentă și, de aceea, este nevoie de veghea continuă asupra integralității sufletului. Este efort, întrucât asemănarea cu Dumnezeu solicită desprinderea sufletului de lumea din care face parte. Desprinderea trebuie să ia forma relației de subordonare dintre Dumnezeu și lume. Sufletul uman trebuie să-și domine natura multiformă din el însuși, subzistență în fiecare facultate. Ideea stăpânirii este exprimată de toate cele trei verbe folosite în legătură cu facultățile sufletului: „își constrânge cugetarea”, „își statornicește rațiunea”, „simțirea și-o învață”.

Este de remarcat că Maxim nu mai amintește de minte (*nous*) ca în capătul anterior, ci de cugetare (*dianoia*), lucru explicabil prin aceea că iluminarea nu presupunea efortul personal, *dianoia* fiind numai o pregătire (neintenționată) a minții pentru a putea primi revelațiile divine. Obiectele asupra cărora se aplică cugetarea, Dumnezeu Unul și *virtuțile* sale (cu două sensuri posibile: atribute divine și prototipuri divine ale virtuților umane, cf. 1, 50) pot fi considerate subiecte ale discursului teologic.

Termenii „interpretare” și „ilustrare” (ἐρμηνεία καὶ ἐξηγητήν, posibil să fie traduși și ca „interpretare” și „comentariu”) sunt doi dintre termenii folosiți curent de Maxim pentru a desemna exegeza Scripturii. Folosirea lor cu referire la activitatea rațiunii poate fi justificată: fie de intenția lui Maxim de a sublinia mai puternic faptul că rațiunea practică nu poate funcționa de la sine putere, astfel încât să poată fi echivalată unei discipline

morale areligioase, ea fiind, de fapt, o urmare a Cuvântului lui Dumnezeu în privința căruia își manifestă de la început credința; fie Maxim conferă un sens metaforic interpretării și comentariului, dorind să arate că viața practică este o traducere în faptă a virtuților divine (de aceea, am preferat traducerea „ilustra-re”; caracterul divin al tuturor virtuților este afirmat în 1, 50), a căror cunoaștere constă, de asemenea, în ascultarea și interpretarea Cuvântului Scripturii.

Disciplinarea simțirii față de lumea văzută constă în atitudinea de evlavie, opusă atitudinii de apropiere, manifestată în patimile simțurilor (de exemplu, lăcomia este dorința de a consuma ceva din lume). Atitudinea de evlavie descoperă sensuri divine ale lumii care, chiar dacă nu sunt rațiunile ei ultime de a fi, contribuie la înțelegerea acestora.

Cu titlu speculativ, făcând apel și la capătul 52 din *Practicul* lui Evagrie, putem presupune că Maxim are în vedere prin în-vățarea simțirii o situație de felul următor: 1. cel stăpânit de patima, să spunem, a lăcomiei, nu reușește să vadă roadele pământului ca lucruri subzistente, el doar le consumă; 2. același pătimas nu se vede pe el însuși ca subzistent pentru sine, ci se vede prins în legătură cu roadele pământului râvnite; 3. cel cu trupul încercat de post, vede roadele pământului ca lucruri subzistente, dar nu le folosește; 4. același ascet se vede ca subzistând pentru sine; 5. sinoptic, ascetul se vede pe sine subzistând printre alte lucruri, precum roadele pământului și ele subzistente pentru sine; 6. apoi, își vede inaccesibilitatea la celelalte lucruri subzistente; 7. întorcându-se spre sine, vede că lipsa accesului este cauzată de ființa care îl face pe el și celelalte lucruri să subziste, de vreme ce nici lucrurile nu-l pot asalta tocmai din cauza faptului că el este diferit de ele; 8. vede apoi că ființa lui și a celorlalte lucruri nu stă sub stăpânirea nici a unuia, nici a celorlalte; 9. deci, omul și lucrurile se află subordonați ființei, iar vederea în sensul de simțire a acestui fapt naște evlavia sau atitudinea de reverență față de ființă; 10. evlavia se asociază vederii oricărui lucru, câtă vreme numai ființa este aceea care determină omul și lucrurile să subziste în modurile lor proprii de a fi; 11. cum este de la sine înțeles că un ascet îl recunoaște pe Dumnezeu drept creator, evlavia va fi îndreptată către ființă ca acțiune creatoare divină prezentă în toate lucrurile naturale.

Acum, Maxim propune regândirea ideii de stăpânire de sine sugerată în capătul anterior; acesta era deschis de expresia „își păzește (φυλάττει) cineva sufletul...”, iar actualul capăt sfârșește cu indicarea faptului că darul lui Dumnezeu, judecata smerită, „îi păzește (διαφυλάττεται) lipsiți de răutate” pe cei ce îl primesc. Așadar, sufletul se domină pe sine numai asumându-și o posibilitate dată de Dumnezeu pentru realizarea acestui lucru. O nouă rectificare apare în privința libertății umane ce stătea la baza încercării de a deveni asemenea lui Dumnezeu. Libertatea se arată a fi, de fapt, eliberare. Altfel spus, omul liber fără Dumnezeu este om supus demonilor. Și paradoxul se cere continuat: omul liber după Dumnezeu este omul ce se domină pe sine ca ființă supusă demonilor. Cum dominația însemna depășire a lumii în care noi ne afirmam ca ființe libere, este nevoie de recunoașterea supunerii noastre și a lumii față de Dumnezeu, adică, de asumarea judecății smerite. Numai aceasta poate să creeze tot binele, și nu libertatea fără Dumnezeu care însemna supunere față de rău.

Invocând „jugul evlaviei față de Dumnezeu”, Maxim stabilește ca punct de pornire în efortul de a dobândi asemănarea cu Dumnezeu facultatea sufletului cea mai de jos, simțirea, ea fiind desemnată anterior ca subiect ce necesită impunerea evlaviei. Astfel, Maxim răsturna concepția lui Origen, potrivit căreia îndumnezeirea sufletului avea ca început comuniunea originară de natură dintre facultatea superioară a acestuia (corespondentă minții din 1, 13) și Dumnezeu.

„Judecata smerită” (ταπεινοφροσύνη) ar putea fi denumită mai simplu ca „smerenie”, sau extins ca „faptul de a te judeca pe tine însuși ca fiind mai prejos față de altceva sau altcineva”. Ca virtute creștină, fusese considerată de mulți părinți drept virtute primară, mai ales că întruparea și răstignirea Fiului lui Dumnezeu constituiau exemplele supreme de smerenie. Importanța smereniei apare din abundență subliniată în scrierile din mediul monahal egiptean, inclusiv la Evagrie Ponticul, care, la fel ca Maxim în acest capăt, o socotește ca principală armă împotriva demonilor (*De Oratione*, 96). Evagrie îi opune mândria, la rândul ei, cel mai mare rău (cf. *Practicul*, 14). Traducerea prin „judecată smerită” în 1, 15 este legitimată și de faptul că smerenia este luată ca principiu al cunoașterii gnostice, a cărei obținere

depinde, în concepția lui Maxim, de consecvența în recunoașterea diferenței fundamentale dintre om și Dumnezeu transcendent.

## 1, 16

Asemănarea cu Dumnezeu tratată în capetele 1, 13-15 ajunsese în ultimul capăt la afirmarea intenției lui Dumnezeu de a face ca omul să aibă conștiința transcendenței divine prin evlavie și smerenie. Era atins punctul extrem al diferenței dintre om și Dumnezeu. Prezentul capăt oferă un alt statut acestei diferenței, socotind-o ca început al unui proces ce urcă spre atingerea punctului extrem al apropierii de Dumnezeu. Aproximarea înseamnă dobândirea cunoașterii mistice. Totodată, efortul asemănării cu Dumnezeu capătă două semnificații noi: a) este un proces care nu își dobândește unitatea numai prin concordanța activității facultăților sufletești, ci și prin conlucrarea în cadrul unui proces continuu de înaintare către Dumnezeu; b) efortul are ca sfârșit odihna și comuniunea cu Dumnezeu Cuvântul, adică nu este cazul ca asemănarea să fie socotită un proces immanent omului ca ființă naturală separată de Dumnezeu și aflată în nevoia de a veghea asupra condiției virtuozității sufletului.

Propozițiile sunt înălțuite implicativ - din una decurge cealaltă -, fiind permisă aplicarea regulii logice a tranzitivității. Spre exemplu, luând propoziția „cel ce se teme se smerește” poți spune că ea face posibilă propoziția „cel purificat este iluminat” sau, altfel exprimat, se poate spune că teama față de Dumnezeu este cauză sau principiu al înțelepciunii iluminate. Propozițiile însele au o aceeași natură implicativă; prima parte a fiecăreia indică o condiție la care ajunge omul (desemnată prin substantivizarea verbelor), în timp ce a doua atribuie activitatea consecventă respectivei condiții. Omul este autorul activităților cu excepția ultimelor două, iluminarea și odihna, oferite de Dumnezeu. Punând textul în paralel cu o înălțuire asemănătoare integrată în răspunsul 54 către Thalasia, se poate deduce că Maxim are în vedere parcurgerea a cinci stări până la cunoașterea tainelor divine: temerea, smerenia, blândețea, iluminarea minții și odihna).

Maxim sugerează că procesul de ascensiune către cunoașterea tainelor lui Dumnezeu se realizează în cadrul lumii și prin angajarea, din nou, a sufletului întreg; semnul integralității este reprezentat de menționarea ca participante la proces și a celor

două facultăți inferioare minții, desemnate acum în termenii platonicieni (*thymos* și *epithymia*). Mai mult, fiindcă omul poate ajunge la Dumnezeu ca ființă naturală, celor două facultăți nu li se îndepărtează mișcarea naturală, ci numai cea „potrivnică naturii”. Împotriva celei din urmă omul se folosește de blândețe (πραΰς) (elogierea blândeții ca virtute a vieții ascetice apare din abundență în scrierile lui Evagrie).

## 1, 17

Maxim explică acum modul în care putem concepe trecerea de la o condiție la alta, oprindu-se asupra aspectului cel mai contrastant din suita de propoziții din capătul anterior: recunoașterea prin teamă, adică, prin simțire, a temerii față de Dumnezeu transcendent și comuniunea cu Mirele Cuvânt în cămara tainelor. Origen era mai degrabă sceptic în privința posibilității omului de a realiza această trecere; la sfârșitul omiliei a treia despre Iezechiel, folosindu-se de parabola nuntașului nevrednic din Matei, 22, 12, el subliniază greutatea de a ajunge la un stadiu de purificare care să facă omul vrednic de întâlnirea cu Mirele Cuvânt, înțelegând ca o întoarcere a sufletului la natura sa divină originară. În locul efortului uman, era necesară acțiunea divină, exprimată în termeni asemănători cu cei folosiți de Maxim în capătul 17: „vom fi plantați în Domnul”. Asemănător, Maxim nu consideră că avansarea în cunoaștere este una umană: „Dumnezeu ... ne îngăduie contemplațiile înțelepte ale propriei sale înțelepciuni”. Diferit, omul este cel care, ajungând prin viața practică la contemplațiile naturale, reușește să le „planteze” și să se „planteze” în stadiul vieții spirituale, unde va primi de la Dumnezeu cunoștințele mai presus de natură.

Posibilitatea trecerii de la practica ascetică la gnoză este pusă în evidență de Maxim prin considerarea efectelor primeia asupra sufletului. Asceza trupului („cel care lucrează pământul” fiind cel care are grija disciplinării propriului corp) nu este un simplu antrenament corporal, ci este o modalitate prin care ne formăm virtuțile sufletului adecvate cunoașterii mistice; aici sunt amintite gândul smerit, simplitatea („neînșelător” îl traduce pe ἁπλοστος, cu sensul literal de absență a plăsmuirilor) și imaterialitatea.

Spontaneitatea descoperirii contemplațiilor mistice deschide o temă tratată în capetele imediat următoare: imposibilitatea

de a provoca intenționat cunoașterea mistică. Este, de asemenea, un avertisment împotriva unei rele însușiri a seriei de trepte către cunoașterea mistică ( de la 1, 16); pe fiecare treaptă, ascetul trebuie să aibă drept scop numai buna realizare a condiției în care se află (de exemplu, ascetul nu ține post pentru a înainta către cunoaștere, ci numai pentru a ajunge la împlânzirea patimilor nefirești ale corpului).

## 1, 18

Spontaneitatea cunoașterii mistice și accesul la ea prin îndeplinirea sarcinilor inferioare ale vieții ascetice sunt justificate prin expunerea comportamentului celui ce nu le acceptă. Acesta este „intelectualul” care consideră gnoza divină ca un bun personal la care poate ajunge prin efortul propriu („cu trudă și zbcucium”) al minții sale. Fiind concepută ca bun personal, gnoza nu este urmărită pentru ea însăși, ci doar pentru îmbunătățirea statutului său în fața altora. Eroarea saltului peste treptele ascensiunii către gnoză (enumerate în 1, 16) este ilustrată prin descrierea reacțiilor „intelectualului” față de cel smerit; acestea sunt exemplificări ale păcatelor învinse prin teama de Dumnezeu, smerenie și blândețe: treptele peste care „intelectualul” sărise (în plus, termenul „orgoliu” (φυσίωσις), asemănător cu termenul „natură” (φύσις), putea sugera unui cititor al textului grec faptul că gnoza căutată din orgoliu nu este cea divină mai presus de natură).

„Raționamentul” (λογισμός) atribuit „intelectualului” poate fi interpretat și ca o indicație că facultatea de care se folosește acesta este „rațiunea” (λόγος), a cărei activitate are ca obiect adecvat natura din noi. Folosirea este greșită, deoarece „intelectualul” folosindu-se de propriul efort de cunoaștere și neglijând practica, nu poate face apel decât la cunoașterea rațională a naturii, depreciată de Maxim pentru limitarea ei în capătul 1, 9. În plus, expresia „<cunoaștere> spre etalare (πρός ἐπίδειξιν)” permite apropierea falsei gnoze de cunoașterea demonstrativă (πρός ἀπόδειξιν), considerată de Maxim improprie pentru înțelegerea divinului în același capăt 1, 9.

## 1, 19

Maxim explică care sunt cauzele eșecului cunoașterii lui Dumnezeu prin efort intelectual propriu. O cauză fusese suge-

rată și mai înainte: saltul peste treptele ascensiunii. Această cauză este acum indicată prin invocarea lipsei de credință. Lipsa credinței justifică, de asemenea, pretenția falsului gnostic de a substitui printr-o cunoaștere umană cunoașterea divină. A doua cauză, prezentă la asctul angajat în viața practică este deturnarea acestui mod de viață pentru Dumnezeu spre a fi un mod de viață pentru oameni. Sufletul nu veghează asupra propriului bine, având doar grija aparenței în fața altora. Virtutea nu mai este una autentică și, ca atare, ea numai are funcția de a conduce sufletul la unitatea asemănării cu Dumnezeu. Lipsa unității este semnalată de Maxim prin remarcarea conflictului interior resimțit de falșii gnostici: „zdrobiți de către propria lor conștiință”.

## 1, 20

Maxim oferă acum remediul pentru falsul gnostic: întoarcerea la viața practică. Fiindcă acesta vizase ceea ce este departe, cunoașterea lui Dumnezeu, este trimis la ceea ce îi este aproape, propriul trup. În locul cunoașterii mistice, asctul trebuie să urmărească „dispoziția cunoașterii” asigurată de asumarea autentică a practicii virtuții.

„Pregătirea” face referire la ritualul premergător primei celebrări a Paștelui, consemnat în cartea Exodului. Simbolismul „pregătirii” continuă referințele biblice din capătul precedent, dar lasă deschisă posibilitatea adăugării unor noi semnificații. Pregătirea făcea posibilă trecerea Domnului (Ex. 12, 11) - similară revelației mistice, era un act comunitar, iar falsul gnostic căutase detașarea față de ceilalți și avea ca obiect jertfirea unui miel - imagine ce trimitea la ideea jertfirii trupului prin practica ascetică.

## 1, 21

Capătul aduce noi determinații care înlătură două posibile obiecții posibile față de respingerea efortului intelectual personal pentru dobândirea cunoașterii mistice: 1. viața practică presupune o cunoaștere naivă a naturii; 2. dobândirea numai a predispoziției către cunoaștere, face ca aceasta să aibă un caracter întâmplător, spre deosebire de efortul intelectual întemeiat pe cunoștințe sigure. Împotriva obiecției 1, Maxim afirmă că prin viața practică dobândim cunoștințe autentice, ce provin de la ființări sub forma „contemplațiilor strălucitoare”. „Intelectualul” nu poate revendica o priză mai bună a realității prin știința

folosirii principiilor raționale. În plus, efectul contemplațiilor este unul care îmbunătățește starea cognitivă a ascetului, nu numai viața sa practică, câtă vreme se dobândește „înțelegerea cea mai precisă”. Împotriva obiecției 2, se arată că viața pentru Dumnezeu nu face din cunoaștere un lucru întâmplător, fiindcă darurile lui Dumnezeu se află deja în proximitatea omului și sunt, de aceea, într-un fel, sub controlul lui. Sunt deja, dar ascunse tocmai de inițiativa omului de a se considera el însuși sursă a cunoașterii, inițiativă identificată în capetele anterioare (1, 18-20, dar mai ales în 18) cu o subordonare față de patimi. Ascetul practic, înlăturând patimile, nu face, așadar, decât să se manifeste ceea ce mai înainte fusese ascuns de către el însuși.

Pentru simbolismul citatului biblic, vezi și 1, 52, unde este prezentă aceeași idee a trecerii către un stadiu superior celui al îmblânzirii patimilor. Citatul continuă, de asemenea, referințele anterioare la cărțile peregrinării în pustiu, considerată de Maxim ca simbol al vieții practice premergătoare vieții gnostice, ultima fiind văzută ca intrare în Țara Făgăduinței (pentru apropierea dintre Maxim și interpretările lui Origen la Cartea Exodului, cf. GC., 86-87).

## 1, 22

Capătul explică din nou de ce inițiativa de a cunoaște printr-un efort intelectual propriu este inadecvată, de data aceasta indicând o lipsă prezentă chiar în natura cunoașterii raționale. Pentru a face aceasta, Maxim se folosește din nou de distincția aristotelică dintre potență și act. În exemplul oferit, simțirea ca facultate („o avem și când dormim”) subzistă numai în potență, în timp ce simțirea în act este cea care se oprește (se subînțelege, prin exercitarea simțurilor) asupra unor obiecte reale, cele sensibile. Maxim adaugă faptul că simțirea în potență nu este de vreun folos. Adaosul este cheia de înțelegere a distincției lui Maxim, formulată de Hans Urs von Balthasar (GC., p.18) în felul următor: gnoză potențială și actualizată (ca „teoretică” și „existențială”). Pentru clarificarea acestei distincții, străină de limbajul lui Maxim, ofer următoarea interpretare.

Maxim deja considerase că orice substanță ajunge să se actualizeze printr-o mișcare naturală în conformitate cu ceea ce este ea numai în potență (v. 1, 3 și comentariul ad.loc.). Interesul lui Maxim era îndreptat către substanța actualizată, fiindcă



numai aceasta figura ca lucru realmente existent în natură. Simțirea este „ceva”, chiar dacă nu o putem concepe ca substanță propriu-zisă, iar pentru a judeca existența ei reală în natură, trebuie să ne raportăm la ființarea de care se lasă circumscrisă, deci, la om. Nu o putem face însă menținându-ne la nivelul teoreticului, pentru că, din perspectiva naturii (*kata physin*), substanța, aici, ființa umană, *este* mai înainte de a fi gândită. Potențialitatea și actualitatea nu mai pot fi concepute rațional. Aristotel însuși, în *Met.* 1048a3-4, admite existența unor lucruri iraționale (din context, putem deduce că este vorba de lucrurile existente în actualitate) cărora le corespund potențe iraționale (este folosită denumirea ἄλογον, traducibilă și prin „indefinibil”). Aceste lucruri nu pot fi cunoscute decât inductiv, prin consemnarea cazurilor particulare, iar potențialitatea și actualitatea nu se mai aplică în calitatea lor de distincții raționale, ci numai analogic acestora; un exemplu oferit de Aristotel este tocmai cel al omului care doarme, în potență, față de omul treaz, în actualitate (cf. 1048a25-1048b10).

Întorcându-ne la descrierea simțirii de către Maxim, el trebuia să *arate*, consecvent concepției aristotelice schițate anterior) nu să *gândească*, cum este ea actualizată de om în circumstanțele existenței sale, singurele în care se poate afirma despre el că există realmente. Iar omul își exercită simțirea când are un interes (Maxim spune „folos” în privința acestor circumstanțe; când, treaz fiind, îi este necesar să distingă obiectele sensibile înconjurătoare.

Cunoașterea (gnoza) este tratată în același fel. Nu este judecată din prisma utilității ei, așa cum apare la prima lectură a capătului. Maxim nu urmărește să afirme, pragmatist, că eforturile noastre intelectuale sunt inutile dacă nu sunt puse în practică. Folosul cunoașterii trebuie înțeles, ca în cazul simțirii, ca interes al omului. Înainte de stabilirea interesului, Maxim trebuia să arate ce este cunoașterea ca potențialitate, totuna cu a descrierea cunoașterea în afara circumstanțelor existențiale ale omului. În afara lor, se află facultăți, precum simțirea, și, când omul nu mai este privit sub aspectul său fizic, deprinderi, în înțelesul de dispoziții habituale (ἔξις, termenul este folosit și de Aristotel ca formă a potențialității din om și este opus actualității, așa cum apare și la Maxim, cf. Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1099a).

Cunoașterea e prezentată de Maxim ca deprindere, pentru că abstractizarea rațională (*kata logon*) specifică acesteia nu are în vedere ființările propriu-zise cu care omul are de-a face în existența sa, ci ia în calcul numai acele aspecte ale lucrurilor pe care rațiunea le poate asimila, anume, principiile ființărilor. Sub o asemenea formă, cunoașterea devine științifică (ἐπιστημονική), adică autonomă în raport cu existența umană (de exemplu, știința biologiei abstrage din formele de viață trăsăturile ce îi permit clasificarea lor și, astfel, încetează să mai țină de existența umană, pentru care animalul este numai viețuitoarea de care se ferește, sau pe care o vânează, etc.). Există însă și un interes circumstanțial al omului pentru cunoaștere, anume, buna folosire a lucrurilor de care este înconjurat (simțirea permitea numai posibilitatea distingerii lor). Pentru a urmări (a-și actualiza) acest interes, omul are nevoie să știe cum sunt lucrurile împreună cu care este nevoit să existe, și nu o poate face decât experimentându-le. Piedica obținerii unei astfel de științe o constituie numai devierea din preajma naturii ființărilor prin căderea în patimi (idee enunțată mai sus, la 1, 21). Drept urmare, Maxim prescrie „lucrarea poruncilor” ca act cognitiv: ele ne feresc de patimi și ne fac să experimentăm lucrurile așa cum sunt în ele însele. Simultan, este satisfăcut și interesul nostru de a le folosi bine.

## 1, 23

De la capătul 23 și până la 29, Maxim va trata diferitele forme de manifestare ale falsului gnostic. Deși pare să aibă loc o schimbare față de trasarea distincției dintre gnoza „teoretică” și „existențială” din capătul precedent, aceste capete continuă perspectiva „fenomenologică” adoptată anterior. Mai precis, Maxim caută să vadă cum se manifestă falsitatea gnozei în persoanele care ratează întâlnirea cu adevărul ființărilor.

Ruptura dintre gnoza aparentă și gnoza din relația actuală a omului cu ființările, producea două efecte, speculate de acest capăt:

1. măsura de judecare a gnozei ca simplă deprindere rațională o constituie folosirea cuvântului de către posesorul ei, întrucât desprinderea de ființări înseamnă retragerea în cuvânt; cu precizarea că Maxim nu crede posibilă dedublarea unui om, așa încât să tratăm diferit omul care își folosește cuvântul în

contexte științifice și cel ce îl aplică în contexte de viață (la fel, într-o știință, o teorie este admisă ca fiind una științifică, în măsura în care susținătorul ei dovedește o bună folosire a limbajului științific; numai necesitatea verificării teoriei o întoarce la obiectele reale).

2. asocierea dintre înțelegerea adevărată și experimentarea ființării de către om face ca adevărul să fie o proprietate predicabilă amândurora; un om nu poate fi adevărat, activând înșelător printre ființări.

Fățarnicul dovedește o folosire rea a cuvintelor, în circumstanțele în care îi este solicitată actualizarea caracterului său aflat în stare de potențialitate; cuvintele sale sunt „ucigătoare”, împotriva vieții și, așadar, opuse interesului cunoașterii pentru buna folosire a ființării. În al doilea rând, opoziția dintre înșelătoria ascunsă și formele de manifestare virtuoză trădează absența unei naturi umane autentice sau adevărate; mai ales că înșelătoria, ca orice patimă (v. 1, 21) ascunde relația autentică a naturii umane cu ființările; iar Cuvântul, de aceea, nu îl mai numește om, ci năpârcă.

## 1, 24

Mai mult decât o precizare exegetică, capătul aduce două precizări importante: Cuvântul însuși este cel ce judecă omul integral, după ceea ce este el în potență și după formele de manifestare ale dispozițiilor sale; abaterea omului de la propria natură, fapt pentru care este desemnat de Cuvânt prin numele animalelor, nu este cauzată de omul însuși, ci de patimile sale (altminteri, s-ar fi produs o contradicție, logică și teologică: natura umană ar fi opusă ei înseși, ori o creație a lui Dumnezeu ar fi în stare să își schimbe prin forțe proprii natura dată).

## 1, 25

„Fenomenologia” falsei gnoze continuă cu revelarea atitudinii posesorului acesteia față de vorbele și faptele celui care nu le realizează pentru a valora pentru ele însele, ci numai ca manifestări ale trăirii sale religioase. Descrierea atitudinii falsului gnostic ca una de revoltă împotriva omului, și nu doar împotriva vorbelor și faptelor sale simple, îl arată ca recunoscând în manieră negativă legătura dintre condiția proprie unui om și formele ei de manifestare. Falsul gnostic contravine Cuvântului,

care, așa cum se arătase în capătul precedent, acuza doar patimile omului, nu omul însuși.

„Cu simplitatea cea după Christos” - expresia indică o atitudine asociată virtuții smereniei la care nu se ajunge printr-un efort intelectual, ci unul practic (v. și, 2, 81). De aceea, este posibil ca ascetul smerit să nu fie capabil de a trăi virtuțile sau de a rosti cuvintele în felul în care ar fi făcut-o dacă înălțarea sa ar fi însemnat un progres în cunoașterea intelectuală. Inferioritatea condiției intelectuale ține de diferențele existente între oameni ca ființe libere, pe care Dumnezeu le privește nediferențiat (v. 1, 11). Cu toate acestea, faptele sale nu pot fi considerate greșite, nici vorbele false. Chiar dacă simplitatea lor este deranjantă pentru un „intelectual”, ea poate însemna o înaintare către asemănarea cu Dumnezeu, căruia i se atribuie, de asemenea, simplitatea.

## 1, 26

Capătul face referire la practica ascetică a tăcerii (pentru conotațiile ei la Evagrie Ponticul, cf. Bunge, G., 2000, cap. XI). Maxim arată că falsul gnostic, a cărui cunoaștere își are ca punct de sprijin cuvântul, chiar dacă se abține de la manifestarea acestuia prin tăcere, poartă totuși însemnele răului, patimile. Deși Maxim nu dă indicații suplimentare, ne putem închipui că răutatea (κακουργία) ascunsă față de aproapele constă în dorința falsului gnostic de a-și arăta superioritatea față de acesta, respingându-l din dorința de a primi numai el aprecierea comunității ascetice. Răutatea în tăcere dă și o indicație asupra modului în care Maxim concepe manifestarea sau actualizarea cunoașterii, anume, ca una ce se poate petrece și la nivelul conștiinței, nu neapărat la nivelul comportamentului observabil.

Diferit față de falsul gnostic, preocupat de realizarea de sine, ascetul se retrage în tăcere pentru a fi de folos celorlalți (lucru precizat în capetele 1, 28-29), sau pentru ca, prin iluminarea sa de către Dumnezeu, să-i poată aduce și pe ceilalți spre lumină. De aceea, efortul ascetic autentic nu poate fi privit ca o străduință egoistă, comparabilă cu cea a falsului gnostic.

## 1, 27

Acum, Maxim înfățișează atitudinea falsului gnostic într-o practică a ascetismului comunitar, bazată tocmai pe folosirea

cuvintelor, în domeniul cărora își constituie înțelepciunea. Din capătul următor putem deduce că discursurile susținute aveau un rol didactic. Reticența sau respectul conlocutorilor, valori ale eticii comunicării, se dovedesc încălcate. În plus, apetența pentru mulțimea și varietatea cuvintelor îl situează pe falsul gnostic departe de atingerea dezideratului constituirii unui suflet simplu și unitar capabil să se asemene cu Dumnezeu Unul.

## 1, 28

Spre deosebire de capetele precedente, Maxim începe cu descrierea activității gnosticului autentic, opusă celei a falsului gnostic. Maxim le opune în privința obiectelor cunoașterii: „cele de folos” împotriva curiozităților.

Este de remarcat că Maxim nu numește înțelept pe cel ajuns într-o stare desăvârșită de cunoaștere. Înțeleptul este deopotrivă în situația de învățător al altora, dar și de învățăcel. O altă trăsătură a înțeleptului este supunerea sa la criteriul folosului; el nu îi învață pe alții tot ceea ce știe, lucru ce i-ar aduce aprecierea în comunitate, și nici nu acceptă să fie instruit în tot ceea ce poate, după modelul cunoașterii personale zbuciumate a falsului gnostic. În schimb, înțeleptul aparent este străin însuși actului învățării; el doar întreabă și o face, pentru a trage folosul propriei slave (v. 1, 27), sau se lasă întrebat, postură în care ceilalți sunt puși în situația de a-i recunoaște competența sa în oferirea răspunsurilor. El nu își supune știința unui criteriu superior propriei persoane, fiind interesat doar „să o arunce înaintea altora” (așa cum s-ar traduce literal verbul προβάλλειν, „a avansa”).

Distincția cele de folos (τά ὠφελούντα) / curiozități (τά περιεργότερα) îi permitea lui Maxim să lege prezentul capăt de 1, 22, unde gnoza originată în practica ascetică era singura cunoaștere de folos (ὄφελος). Gnoza „teoretică” avea defectul de a nu aparține omului în condiția actualizării (ἐνέργεια). Cuvântul „curiozitate” din limba greacă era obținut din aceeași temă ca și „actualizarea”, „ergon” (faptă), dar se diferenția prin prefixul prepozițional: lucrarea sau actualizarea desemna implicarea în faptă, curiozitatea doar situarea pe lângă faptă. Așadar, Maxim putea să remarce că gnoza teoretică rămâne separată de activitatea susținătorului ei, chiar și la nivelul genului de obiecte vizate.

Pe baza unuia din capetele *Despre Dragoste*, unde înțelept este considerat numai cel care ajunge la asemănarea cu Dumnezeu (3, 25), putem lega considerațiile făcute în 1, 28 de tema asemănării deschisă de 1, 13. Dintr-o astfel de legătură ar reieși că parte a lucrării ce conduce la asemănarea cu Dumnezeu este activitatea de învățare a celorlalți. Lucrarea ar apărea, din nou, lipsită de egoismul unei ascensiuni mistice solitare și solipsiste.

## 1, 29 .

Capătul răspunde unor întrebări derivabile din capătul anterior: de ce gnosticul este nevoit să se implice în activitatea de a-i învăța pe alții? De ce, dacă îi învață pe alții, nu îi învață tot ce știe? Răspunsul la prima întrebare se bazează pe ideea că, deși ajungem la stadiul de cunoaștere mistică prin eforturi personale, cunoașterea nu este personală. Nu este a noastră și nu poate fi tratată ca un bun propriu. Cunoștințele ne vin prin harul lui Dumnezeu și trebuie menținute ca atare (grecii foloseau același cuvânt, χάρις, pentru orice fel de „dar”), fără să le facem proprietăți individuale („pământul” și „carnea” sunt termenii prin care Maxim indică individualitatea umană). De asemenea, nu fără să ne pese că răspândirea învățăturilor poate atrage disconfortul propriei vieți (biografia lui Maxim, încheiată martiric din pricina profesării doctrinei creștine ortodoxe, oferă un exemplu pentru ce înseamnă literal „a nu-ți cruța carnea”).

Răspunsul la a doua întrebare se sprijină pe exemplul biblic al trădării lui Iuda. În plan spiritual, gnosticul deține intimitatea cunoașterii lui Dumnezeu (vezi și imaginea camerei nupțiale din 1, 17) avută de Iuda cu Isus în calitate de ucenic al său. Comunicarea adevărurilor aflate în această intimitate, presupune, așa cum Iuda încetează să fie apostol când îl trădează pe Isus, distrugerea intimității pentru un folos personal, slava deșartă. Cel care îi învață pe alții mai mult decât este de folos caută slava deșartă și, în felul acesta se sinucide, adică își pune capăt el însuși condiției apropierii față de Dumnezeu (Evagrie, în *Practicul*, 13, vedea și el slava deșartă în stare să-l coboare pe ascet din condiția de sfințenie).

## 1, 30

Ultimele două capete aduceau în discuție modalitatea prin care gnosticul autentic își manifestă cunoașterea, adică o face

actuală, în raport cu ceilalți oameni. De data aceasta este tratată manifestarea cunoașterii la nivelul cuvântului *simpliciter*. Cuvântul nu mai este înțeles sub funcția sa de comunicare, ci este reținută capacitatea acestuia de a trece într-un registru inteligibil diferite experiențe sau obiecte externe limbajului. Iar Maxim este interesat să arate cum trebuie exprimată și, implicit, înțeleasă rațional, experiența divinului.

Fiind vorba de gnoza oamenilor, nu de o cunoaștere abstractă sau potențială, Maxim nu va da un răspuns unic asupra manierei în care ea trebuie exprimată. Oferă un răspuns întreit, corespondent stadiilor de ascensiune către divin ale ascetului. Astfel:

1. Începătorului îi este prescrisă tăcerea; el se află la nivelul simțirii, nu al cunoașterii iluminate de Dumnezeu și, din acest motiv, nu are decât o viziune personală și materială asupra virtuții pentru care luptă. Teama de Dumnezeu îi este mai de folos pentru viața practică decât, să spunem, o dezbatere teoretică despre virtuți. La fel, mai de folos este să-i încredințeze lui Dumnezeu cuvintele, sub forma rugăciunii.

2. nepătimitorul, aflându-se la nivelul rațiunii practice, nu are nici el capacitatea de a folosi cuvântul pentru descrierea experiențelor sale. El nu trebuie să îl folosească decât pentru înțelegerea modalităților în care poate pune în practică poruncile divine. El poate face apel la cugetare (*dianoia*), nu la minte, (*nous*) încă neluminată de Dumnezeu.

3. gnosticul este singurul care ar putea descrie cunoașterea lui Dumnezeu, întrucât se află la nivelul minții înțelegătoare. Fiind purificat moral, el are acces la înțelegerea adevărilor divine (de aici, „îndrăzneala”). Dar, în urma evlaviei asumate în efortul de purificare, are conștiința transcendenței divine și, drept urmare, nu va căuta subordonarea rațională a lui Dumnezeu (de aici, „îndrăzneala cucernică”). Și gnosticul se va reține să cuprindă experiențele tainelor divine prin cuvânt și, astfel, să și le facă pe deplin inteligibile; cuvântul lui va fi unul de rugăciune: va mulțumi pentru iluminările primite și se va ruga pentru ferirea sa de rău, amenințător chiar și pentru cel ajuns de curând pe treapta gnozei (în *Practicul*, 14, Evagrie socotea că demonul mândriei, cel mai puternic, putea provoca căderea

gnosticului, când acesta îndrăznește să considere revelațiile divine ca realizări personale).

Așadar, în nici unul din stadiile gnozei nu este posibil ca omul să-și revendice puterea de a exprima și de a înțelege pe deplin realitățile divine experimentate.

## 1, 31

Capătul explică imposibilitatea asumării raționale prin cuvânt a gnozei divine, stabilită mai înainte. Totodată, capătul poate fi considerat ca expunerea cea mai clară a concepției lui Maxim despre gnoza creștină. Gnoza nu este produsul minții sau al sufletului uman, cum pot fi alte genuri de cunoaștere, fiind cauzată numai de iluminarea divină.

Sufletul și mintea ca parte a acestuia sunt limitate. Având o natură diferită de cea divină, accesul la cunoașterea lui Dumnezeu prin forțe proprii este imposibil, mai ales că forțele proprii sunt cele originare în domeniul ființării și al principiilor raționale ale acestora, inferior divinității transcendente. Progresul în cunoașterea lui Dumnezeu nu poate veni decât prin harul divin.

Modul în care vine harul la om este definitoriu pentru valoarea inferioară a gnozei umane, fie ea și una primită prin iluminare divină. Harul, sau, fidel acestui capăt, Dumnezeu vine la om coborându-se. De unde rezultă că divinul cunoscut prin gnoza iluminată nu poate fi identificat cu Dumnezeu însuși. Mai mult, coborârea ca *συγκαταβάσις* (literal, a coborî spre a fi laolaltă cu cineva sau ceva) implică ideea că Dumnezeu se coboară pe măsura capacității minții umane. Iar acest lucru implică mai departe, că gnoza divină nu este până la capăt străină de natura minții noastre și că, din atare motiv, nu ne-am putea închipui că avem încă din viața prezentă o cunoaștere cu totul purificată de condiția inferioară a minții noastre.

În termenii luminii, după Maxim, mintea iluminată de cunoașterea gnostică nu este una care s-a urcat (ori, origenist, s-a întors) la lumina-Dumnezeu, ci una care a fost luminată de sus (ideea de iluminare descendentă este subliniată prin adăugarea la verbul „a ilumina” (*photizein*) a prefixului „în jos” (*kata*)); dar orice luminare de sus presupune că lumina ajunsă la obiecte nu este lumina proprie iluminării, ci una inferioară acesteia, lucru exprimat de Maxim prin expresia „razele divine”.



Capătul poate fi luat ca o continuare a problemei din 1, 30. Acolo, activitatea ascetului autentic, în toate cele trei stadii de ascensiune indicate, nu se concretiza prin folosirea cuvântului spre a descrie unul sau altul din gradele apropierei de Dumnezeu. Dar ce face cunoscătorul în calitate de cunoscător? Acum avem răspunsul la întrebare numai în privința celui de-al doilea stadiu, al nepătimitorului (numele de ucenic al Domnului pentru nepătimitor este implicită aici, explicită în capătul următor). El a ajuns să se elibereze de patimi (a ajuns să se odihnească sabatic de lucrarea patimilor) și a făcut-o printr-o înțelegere a poruncilor divine (cf. 1, 30). Dar, în loc să activeze în câmpul acestei înțelegeri a divinului ca un cunoscător al celor dincolo de lume, activitatea lui rămâne o practică în domeniul ființării lor mundane. Totuși, deși practică, apropierea lui de ființări nu înseamnă grijă pentru a se feri de răul aspectului lor sensibil, ca în stadiul anterior nepătimirii, ci devine o apropiere cognitivă. El pune în joc înțelegerea dobândită în cursul ascensiunii sale către nepătimire, iar atunci ființările îi vor apărea așa cum sunt în realitate, după Maxim, potrivit rațiunilor lor divine de a fi.

Limbajul folosit de Maxim pentru descrierea practicii înțelegătoare a nepătimitorului este identic cu cel folosit în 1, 22 pentru gnoza „teoretică” (situarea acestor capete la distanța de o decadă, poate fi o marcă textuală a necesității de a le citi împreună). Identitatea de limbaj are intenția de a evidenția puterea practicii nepătimitorului de a substitui deprinderea intelectuală a cunoașterii. Fără cuvinte, nepătimitorul ocupă domeniul de drept al cunoașterii raționale: ființările și principiile lor. În locul procedurii de abstractizare rațională, el „culege” rațiunile divine ale ființărilor (rațiunile lor propriu-zise de a fi, de vreme ce sunt creații ale lui Dumnezeu). În felul acesta, nepătimitorul constituie o știință a ființărilor, dar, deosebit față de cea rațional-umană, este una divină. O altă idee implicată de respectiva identitate de limbaj poate fi aceea că Maxim dorește să arate că știința practică a nepătimitorului este starea potențială de cunoaștere a lui Dumnezeu actualizată o dată cu primirea iluminărilor divine în stadiul următor al gnozei („hrana” nepătimitorului cu rațiunile divine îi dă *puterea* înțelegerii divinului; capătul 1, 35 face interpretarea științei practice ca potențialitate și mai plauzibilă).

Ignorarea fariseului este nepăsarea față de normele de judecată ale falsului gnostic, pentru care singurul semn al deținerii cunoașterii este verbalizarea ei, nu asumarea ei tăcută în practica ascetică.

### 1, 33

Capătul revine la întrebarea implicită (formulată în comentariul la 1, 32): dar ce face cunoscătorul în calitate de cunoscător? Și, pentru că la 1, 31, pe lângă imposibilitatea exprimării prin cuvânt a experimentării divinului, se adăuga o altă limită, anume imposibilitatea ascetului de a-și revendica ascensiunea ca una datorată sieși, Maxim pare să răspundă unei întrebări derivate din prima: dar ce face cunoscătorul în afară de ceea ce face Dumnezeu din el? Răspunsul îl dă prin inventarierea activității din fiecare stadiu al ascensiunii către gnoză. Interesul manifest este să arate că, în ciuda acțiunii iluminatoare a lui Dumnezeu, activitatea umană nu este precară, ba dimpotrivă, își dovedește o eficiență covârșitoare, e adevărat, în sfera umanului din el (începătorul și nepătimitorul) și din alții (gnosticul). Astfel, credinciosul „mută muntele”, nepătimitorul (ucenicul) „hrănește mii”, gnosticul (apostolul) nimicește păcatul în totalitate.

Din tabloul asceților, singurul a cărui activitate are legătură cu folosirea cuvântului este gnosticul. Însă cuvântul lui, așa cum fusese stabilit și în capetele anterioare, nu este menit să descrie tainele divine, fiind orientat numai spre folosul altora. Anume, pentru asceții ce nu pot ajunge la primul stadiu al ascensiunii, lipsindu-le credința, și pentru cei ce nu pot avansa la stadiul al doilea al nepătimirii. Maxim ține să indice că discursul gnosticului are drept conținut numai învățăturile necesare pentru îndreptarea altora: le vorbește despre folosul credinței și despre judecata finală. Nimic despre Dumnezeu sau despre tainele sale.

Analogia dintre „șerpi și scorpioni” și „începutul și sfârșitul păcatului” este justificată de următoarele: șarpele este simbolul diavolului care provoacă începutul păcatului adamic, la fel cum necredința este începutul căderii în lucrarea demonică a patimilor; scorpionul, lingvistic apropiat de termeni greci ce indicau dispersia sau dezintegrarea, trimitea la ideea de pierdere a practicii virtuții, la care ascetul se expunea prin „trândăvie”.

Capătul clarifică relațiile dintre cele trei stadii ale ascensiunii mistice: al începătorului (credinciosul), al nepătimirii (ucenicul) și al gnosticului (apostolul). Ascetul din stadiile superioare menține calitățile stadiilor inferioare, situația conversă fiind exclusă. Trecerea unui ascet de la un stadiu inferior la altul superior este posibilă, dar nu ca inițiativă a acestuia, ci numai din inițiativă divină („să fie strămutat”). Un punct important al viziunii lui Maxim despre această trecere, capabil să înlăture ideea că ea este, eventual, rezultatul unei alegeri divine arbitrare, îl constituie inserarea mențiunii că ascetul poate accede la un stadiu superior „prin modul de viață și prin contemplație”. Ascensiunea, în final, către stadiul gnostic, deși fără să fie cauzată de ascetul însuși, este condiționată de străduința sa etică și contemplativă.

Capătul caută explicația pentru ascensiunea ascetului de la un stadiu la altul de desăvârșire. Explicația sugerată în capetele anterioare (ascensiunea este condiționată, dar nu cauzată de om) nu era suficientă. Rămânea de lămurit, pentru om: cum poate cineva avea ca scop final desăvârșirea în stadiul propriu de ascensiune și în același timp să facă posibilă trecerea lui la un stadiu superior? Că este un lucru neclar, ne-o poate indica termenul „desăvârșire”, care are sensul de finalitate, aici, finalitate a unui efort ascetic. Denumirea de „stadiu al ascensiunii”, preferată pentru ușurarea înțelegerii, nu se regăsește la Maxim. El vorbește despre credincios, ucenic și apostol, un lucru diferit, pentru că nu există disocierea dintre om și condiția în care el se află: putem concepe un om păstrându-și identitatea proprie pe parcursul unor etape duse fiecare până la capăt, dar nu putem concepe ca un același om să aibă un scop unic pentru întreaga sa viață, iar, odată realizat acest scop, același om să se găsească la începutul unui efort de a realiza un alt scop, din nou al întregii sale vieți.

Pentru clarificarea procesului ascensiunii, Maxim reia distincția dintre temporalitatea ființării create și atemporalitatea ființei divine. Ascensiunea este descrisă ca fiind simultan temporală și atemporală. În primul sens, ascetul ca ființare umană nu poate urmări decât realizarea finită și temporală a unui sta-

diu de ascensiune; în al doilea, Dumnezeu include omul într-o ascensiune infinită către cunoașterea lui Dumnezeu infinit (repetiția termenului „infinit” este absolut necesară), din care, stadiile vieții ascetice sunt numai puncte succesive pe o axă infinită. Altfel spus, ascetul, fără să poată avea conștiința atemporalității, realizează temporal o înaintare supratemporală. Sau, într-o variantă mai concretă, ascetul are de împlinit un anume scop, să spunem, deprinderea nepătimirii, dar Dumnezeu consideră realizarea acestui scop ca o dispoziție pentru realizarea scopului mai înalt al gnozei. Iar diferența dintre om și Dumnezeu nu este una dintre două puncte de vedere, câtă vreme orice realizare din oricare stadiu al ascensiunii este cauzată de primirea harului divin. Dumnezeu vede și *face* ca progresul omului să fie o înaintare în infinit (trebuie menționat că viziunea asupra ascensiunii infinite se regăsește la Grigore de Nyssa, în special în scrierile „Despre viața lui Moise” și „Despre suflet și înviere”, la rândul lui continuator al viziunii lui Filon din Alexandria).

Capătul îi prilejuiește lui Maxim introducerea temei „Sabatului”, dezvoltată în capetele ulterioare. Introducerea este făcută prin comparații dintre două „Sabaturi”: a) Sabatul din Cartea Genezei, survenit ca un sfârșit temporal al unei creații materiale începute temporal, *printre* care și omul ca una din aceste creații; b) Sabatul evanghelic, doar introdus potențial în lume prin întruparea lui Christos, dar originar fără început și fără sfârșit, a cărui actualizare depinde de fiecare om în parte, în măsura în care acesta ajunge la sfârșitul-desăvârșirea faptelor sale bune, desăvârșire inclusă într-o ascensiune supratemporală fără sfârșit. Al doilea Sabat, diferit de primul, este destinat omului: „Sabatul a fost făcut pentru om...”; simultan, desăvârșirea în eternitate a sufletelor nu înseamnă (origenist), că acestea nu rămân în continuare subordonate lui Dumnezeu, la fel cum se întâmpla cu întreaga creație din primul Sabat: „Fiul Omului este Domn și al Sabatului”.

Aceeași temă a Sabatului exprimă poziția intermediară ocupată de Maxim între viziunile despre sfârșitul creației propuse pe de-o parte de Origen și Evagrie, pe de alta de Dionisie (în rândurile următoare, redau în cea mai mare parte expunerea problemei din GC., 118-120). Pentru primii doi, Sabatul spiritual introdus în lume de Christos însemna odihnirea sufletului de mișcarea căderii originare în vertijul lumii și, în același timp

actualizarea minții (*nous*) ca om interior. Pentru Dionisie, Sabatul ultim presupunea *ekstazul* sau ieșirea creaturii din natura sa, astfel încât aceasta pierdea orice activitate, primind pasiv caracterele divine. Maxim păstrează de la Origen și din spiritualitatea evagriană ideea că înfăptuirea binelui de către om este o formă a odihnirii de mișcarea naturală pentru a participa la lucrarea morală și proniatoare a Logosului divin, dar una circumscrisă de asemenea veacului prezent. În schimb, Maxim nu acceptă concepția lui Origen, potrivit căreia lucrarea divină atinge sfârșitul odată cu încheierea veacurilor și întoarcerea creației la Dumnezeu. Nu acceptă, deoarece din această situație ar fi urmat ca mintea umană a sufletelor îndumnezeite să mențină o activitate diferită de cea proprie a Logosului iconic, mai precis, să devină participante la întreaga natură ipostatică a Fiului (lucru posibil pentru Origen, câtă vreme Tatăl se afla la un nivel de transcendență superior Fiului). În locul concepției origeniste, Maxim introduce distincția dintre mișcarea naturală a spiritului, cea care îl face pe om să se odihnească de mișcările pătimase ale naturii și împărtășirea din lucrarea veșnică a lui Dumnezeu, potrivit căreia, așa cum indicasem în paragraful anterior, omul ajuns pe treapta nepătimirii este prin în mișcarea supratemporală încă din viața prezentă, devenind posibil ca el să fie trecut de această mișcare la stadiul de viață gnostică.

Cum o vor arăta și capetele ulterioare, Maxim nu își justifică propria concepție asupra Sabatului cosmic decât pe baza cercetării evoluției spirituale a omului consacrat vieții ascetice, fără să se folosească de argumente teoretice.

### 1, 36

Alăturarea celor două citate evanghelice despre Sabat solicitau o explicație, întrucât, împreună, ele puteau da impresia unei contradicții, dacă ar fi fost echivalate cu propozițiile „Sabatul este al omului” și „Sabatul este al lui Dumnezeu”, asta în condițiile în care Maxim afirmase transcendența divină. Și pentru că omul era raliat anterior unei ascensiuni infinite în Dumnezeu, Sabatul, cu înțelesul de finitudine, avea nevoie să fie resemnificat în termenii infinității. Pentru satisfacerea acestor nevoi, Maxim dezvoltă în capetele 1, 36 – 1, 47 un tablou ascensional, sprijinit pe trei noțiuni derivate din simbolismul cărților biblice ale Genezei și Exodului (folosit și în capetele

precedente): Sabatul, tăierea împrejur și secerișul. Tabloul poate fi schematizat astfel:

**36-43: Sabatul, tăierea împrejur și secerișul în ordine umană**

36: expunere sinoptică a celor trei noțiuni

37-39: trei tipuri de Sabat

39-41: două tipuri de tăiere împrejur

42-43: două tipuri de seceriș

**44-47: Secerișul, tăierea împrejur și sabbatul în ordine divină**

44: expunere sinoptică a celor trei noțiuni

45: secerișul divin

46: tăierea împrejur divin

47: sabbatul divin

Până la clarificarea semnificației suprapunerii celor două planuri distincte din acest tablou, vom propune o interpretare a celor trei noțiuni. Elementul comun al acestora este că toate includ ideea de sfârșit. Diferă prin faptul că indică trei aspecte distincte ale sfârșitului. Cu intenția de a clarifica înțelesul acestora vom distinge între:

1. sfârșitul performativ (sabbatul); prin atributul „performativ”, în ciuda ambiguității sale, încerc să surprind ideea care rezultă mai clar din însăși imaginea Sabatului. Este vorba despre sfârșitul unei activități considerat tocmai sub aspectul acelei activități realizate sau performate. Odihna sabatică este odihnă *de ceva*, căpătându-și, astfel, înțelesul numai prin raportarea la activitatea încheiată.

2. sfârșitul eliminativ (tăierea împrejur); caracterul „eliminativ” al sfârșitului se referă la depășirea definitivă a activității ce îl precede. Urmând liber explicația lui Augustin din *Confesiuni*, cursul timpului fizic înseamnă dispariția definitivă a unor clipe socotite la un moment dat ca prezente sau ca viitoare. Maxim, așa cum se poate constata din dezvoltările referitoare la noțiunea de „tăiere împrejur”, are în vedere depășirea unor dispoziții naturale ale omului, fiind, așadar, vorba de temporalitatea „veacului” (vezi comentariul la 1, 5).

3. sfârșitul rezultativ (secerișul); deoarece Maxim nu concepe sfârșitul ca o reducere la neant, acesta trebuie să se manifeste prin obținerea anumitor rezultate ale activității încheiate. Imaginea „secerișului” este din nou mai sugestivă: maturitatea la care ajung plantele cultivate înseamnă încheiere a procesului

lor de creștere (sabat), eliminare a stadiilor inferioare de creștere (tăiere împrejur), dar, în cele din urmă, și folosirea plantei mature conform scopului pentru care a fost cultivată (seceriș).

Capătul prezent se referă, așa cum am precizat în tabloul anterior, numai la prezența celor trei tipuri de sfârșit în registrul umanului, dar, mai precis, Maxim se referă la omul angajat în procesul de ascensiune mistică, proces denumit aici, după o uzanță comună în literatura patristică, ca „filozofie”. Indicațiile referitoare la cele trei noțiuni vor fi lămurite în capetele următoare, inclusiv distincția evagriană dintre „filozofia practică, naturală și teologică” (cf. Evagrie, *Tratatul practic*, 1).

Referințele biblice din final nu sunt simple analogii biblice. Ele exprimă cele trei momente ale iconomiei divine. Moise simbolizează creația naturală (Moise fiind considerat autorul Cărții Genezei și al legilor morale ce reglementau viața fizică). Isus Navi este, prin numele lui, arhetipul lui Isus Christos întrupat, cel ce instituie creația în duh, resimțită la nivelul sufletului sau inimii umane. „Moștenitorii” sunt oamenii care asumă în ei înșiși creația spirituală a Cuvântului. Astfel, Maxim prezintă creația naturală ca fiind limitată în raport cu cea spirituală, înfăptuită în domeniul spiritual „dimprejurul” omului, iar acesta are de cules roadele noii creații. Așa cum este menționat, gnosticul cunoaște tripticul iconomiei, dar nu printr-o informare teologică, ci prin viața lui spirituală, nu altceva decât o repetare a iconomiei divine în el însuși.

## 1, 37

Condiția nepătimirii este considerată odihnă față de practica ascetică de înlăturare a păcatului – „filozofia practică” din capătul 36. Nu este o simplă evitare a păcatului, ci o încetare a oricăror dispoziții spre păcat („semnele păcatului”).

Prin menționarea ascetului ca „suflet rațional” (expresie folosită în toate paragrafe consacrate „sfârșiturilor” din registrul uman, cu excepția capetelor 40, 41 și 43), Maxim intenționează să evidențieze diferența dintre activitatea umană (și sfârșiturile ei) din cadrul existenței în lume și activitatea (și sfârșiturile ei) sau lucrarea omului în eternitate (la care se face referire în capetele corespondente registrului divin). Față de existența în lume, omul în eternitate poate participa la viața divină nu numai ca suflet, ci în mod integral, prin suflet și trup (vezi capătul 46).

„Filozofia naturală”, („Sabaturile”) ca activitate de cunoaștere, nu este încă susținută de iluminările divine cuvenite gnosticului. De aceea, Maxim o numește „libertate a sufletului rațional”. Această cunoaștere derivă din inițiativa omului de a se consacra, totuși, nu propriei reflecții raționale, ci unei priviri-contemplații a lucrurilor naturii „în duh”, adică potrivit condiției sale divine la care a fost predispus prin botez (vezi capătul 1, 87).

Identificarea „filozofiei naturale” cu expresia la plural „Sabaturile” este motivată atât de ideea că aceasta reprezintă o treaptă mai sus față de simplul Sabat al nepătimirii, cât și de un aspect propriu acestei noi stări. Deși Maxim amintește la singular de „contemplația naturală”, ea nu se realizează decât printr-o pluralitate de contemplații față de o pluralitate a lucrurilor naturale în jurul cărora ascetul se află prins (vezi capătul 1, 21). Aceste contemplații îl fac pe ascet să substituie seria continuă de activități senzoriale presupusă de existența naturală a omului („lucrarea ce în chip natural este orientată către simțire”). Sabaturile sunt, astfel, odihna ascetului de el însuși ca ființă muncită de apartenența la existența naturală.

„Filosofia teologică” aparține gnosticului. Odihna lui este denumită „Sabaturile Sabaturilor”, pentru că survine ca oprire a efortului minții de menținere în activitatea contemplativă față de lucrurile naturii (simplele „Sabaturi” din capătul anterior). Gnoza nu stă nici la capătul unor eforturi raționale de cunoaștere și nici nu este un construct al minții umane.

Mișcarea de orientare a minții gnosticului către Dumnezeu nu este, așadar, o mișcare proprie minții. Este una care poate fi descrisă numai în termenii iubirii, nu în cei ai raționalității. „Extazul propriu iubirii” este, ca extaz, o ieșire din condiția firească a minții de a căuta înțelegerea obiectelor naturale accesibile ei, urmărindu-se cunoașterea lui Dumnezeu (ἔκστασις, în greacă, are sensul literal de ieșire dintr-o stare curentă). Ca iubire, nu este o atitudine „sentimentală”, câtă vreme obiectul ei îl constituie cunoașterea divină (acest lucru e limpede exprimat în *Capelele despre dragoste*, 1, 4). Este dispunerea sufletului față de cunoaștere într-un mod impropriu minții a cărei activitate constă în tratarea lucrurilor din afara ei ca obiecte cu care nu poate



avea o relație de apropiere personală. Lucrurile, chiar văzute sub aspectul lor cel mai divin, sunt în afara noastră. Dumnezeu, în schimb, trebuie să locuiască în mintea noastră (Maxim exprimă această idee într-un capăt apropiat, la 1, 53).

Ieșirii din sine a minții îi succede venirea cunoștinței lui Dumnezeu (aici, „teologia mistică”). Odată cu această venire, este instaurată odihna minții: „Sabaturile Sabaturilor”. Mintea se odihnește pe deplin de a însăși, întrucât nu se mai află în sine, ci în Dumnezeu, participând la lucrarea eternă a Logosului.

Termenul „teologie mistică” nu trebuie să fie considerat ca o referință la o cunoaștere de tip dogmatic, Maxim folosindu-l cu sensul de iluminare mistică (cu același sens, cuvântul „teologie” apare și la doi dintre autorii influenți asupra concepției lui Maxim, Origen și Evagrie Ponticul și, indirect, la un al treilea, Dionisie Areopagitul, autorul scurtului tratat *Despre Teologia Mistică*).

## 1, 40

Fiind un sfârșit eliminativ (cf. comentariul la 1, 36), tăierea împrejur este răspunsul la întrebările: la ce renunță nepătimitorul? Dar ascetul dedicat contemplațiilor naturale? Dar gnosticul? Capătul 1, 40 răspunde primei întrebări: prin nepătimire (*apatheia*), se renunță, bineînțeles, la condiția de a fi pătimitor (*pathetikos*). Mai mult decât atât, Maxim vrea să arate că prin nepătimire se depășește și locul pe care îl ocupăm în creația naturală, omul fiind dispus prin propriul corp printre lucrurile supuse devenirii. În acest context, von Balthasar remarcă amplitudinea semnificației „tăierii împrejur” proprie nepătimirii; Maxim nu se referă numai la renunțarea la patimile de natură sexuală (γέννησις), ci la înclinația pătimașă pentru lumea devenirii în genere (γένεσις, cf. GC, 122).

## 1, 41

Este dat răspunsul la a doua întrebare formulată în comentariul precedent: la ce renunță ascetul dedicat contemplațiilor naturale? La, sau până și la, înclinațiile naturale care îl împing către folosirea lucrurilor lumii într-un mod nepătimaș. Contemplarea rațiunilor divine din lucruri apare, astfel, ca o raportare nenaturală la lume și, prin aceasta, sufletul contemplativului se

arată dispus către primirea iluminărilor de la un Dumnezeu mai presus de natură.

Cum am încercat să redau și în traducere, Maxim dorește în capetele 1, 40-41 să facă sesizabilă apropierea dintre tăierea *împrejur* (περιτομή) și ceea ce stă *împrejurul* (περί) omului, în ambele capete, lumea devenirii.

Se poate constata că lipsește răspunsul la întrebarea: la ce renunță gnosticul? Lipsește, pentru că nu există o a treia tăiere împrejur. Gnostic devine numai cel care, pe treptele nepătimirii și contemplației, a înlăturat deja din suflet tot ce poate fi eliminat de către o ființă umană: afectarea și dispoziția sufletului către lume. Aflăm de aici și o trăsătură importantă a gnozei; ea nu este o concepție rațională de tip apofatic. Gnosticul nu pretinde că îl cunoaște pe Dumnezeu imaginând, cartezian, o ființă perfectă care *nu* este sau *nu* are cum să fie din lume. Gnosticul nu elimină lumea, pentru a-l afla pe Dumnezeu. Cunoașterea lui este într-un totu pozitivă, fiind o iluminare divină.

## 1, 42

Secerișul, desemnat anterior ca „sfârșit rezultativ”, este judecat prin raportare la al doilea stadiu al ascensiunii mistice, cel al contemplației naturale. Saltul este ușor explicabil: starea anterioară de nepătimire nu înseamnă decât renunțare, nu achiziție a cunoașterii divine. De aceea, nepătimitorului nu i se îngăduia să-și folosească cuvântul în mod pedagogic (vezi 1, 30 și comentariul). Activitatea contemplativă, derivată din starea de nepătimire, este una cognitivă, însă nici ea nu înseamnă cunoaștere a lui Dumnezeu. Totuși, Maxim o vede ca având rezultate. Se obțin cunoștințe contemplative despre aspectele spirituale ale celor ce sunt în lume: virtutea și natura.

Maxim reia în acest capăt ideea exprimată cel mai tranșant în capătul 1, 18, potrivit căreia cunoștințele ascetului depășesc și le înlocuiesc pe cele dobândite printr-un travaliu intelectual. Caracterul substitutiv este sugerat la 1, 42, prin determinația „cu știință” (μετ’ ἐπιστήμης). De asemenea, culegerea (συλλογή) este un substitut al raționamentului uman (συλλογισμός). Se diferențiază prin faptul că se culeg rațiuni divine exterioare omului, fără să mai fie împletite, ca în silogism, rațiuni umane. La fel, recunoașterea (ἐπίγνωσις) ca o cunoaștere a ceea ce este deja pus în lucruri de către Dumnezeu - rațiunile divine - înlocuiește

cunoștințele umane (γνώσεις, cf. 1, 9), prin care se pun în lucruri principii raționale (cf., ibidem). În sfârșit, „rațiunile mai spirituale” (πνευματικωτέρων λόγων) sunt altceva decât rațiunile proprii intelectului uman (τούς οικείους λόγους, cf. ibidem), circumscrise existenței naturale a lucrurilor.

### 1, 43

Urma tratarea rezultatelor cunoașterii la care ajunge gnosticul. Expresia „secerișul secerișului” nu mai este însă într-un tot adecvată. Deoarece gnosticul nu ajunge să-l cunoască pe Dumnezeu prin prelucrarea rezultatelor simplului seceriș al contemplației rațiunilor divine. De aceea, Maxim se străduiește să indice că rezultatele gnozei nu sunt seceriș al secerișului decât ca secvențialitate temporală, adică, dobândirea cunoștințelor doar urmează contemplațiilor, nu derivă din ele („după contemplarea mistică ...”). Și face acest lucru, mai întâi deosebind secerișul gnostic de orice idee a dirijării voluntare a cunoașterii proprii secerișului contemplativ. Maxim reia, astfel, ideea inaccesibilității divine enunțate în primul capăt al tratatului și subliniază caracterul spontan al gnozei; „înțelegerea lui Dumnezeu” este gnoză, dar modul în care survine rămâne neștiut (ἀγνώστως), pentru că altminteri ar fi fost o simplă cunoaștere rațională obținută prin proceduri inteligibile de inferență. Gnosticul, așadar, nu este agent al cunoștințelor divine, sau, în termenii capătului, nu este secerătorul acestora. Tot ce poate realiza nu se află decât la nivelul stadiului premergător gnozei, acela al contemplației „creaturilor văzute și nevăzute”. Deși i se permite accesul la divinul mai presus de natură, gnosticul nu se poate avansa de la sine decât către Dumnezeul creator al naturii.

### 1, 44

Capătul marchează trecerea la stabilirea semnificațiilor celor trei noțiuni în ordine divină. Dar trecerea este și o depășire a posibilităților umane de cunoaștere. Dacă semnificațiile sabatului, tăierii împrejur și ale secerișului din cadrul ascensiunii ascetice puteau fi cunoscute prin însăși participarea la această ascensiune, semnificațiile celor divine nu pot fi stabilite cu aceeași certitudine. De aceea, Maxim își relativizează discursul: „despre care se spune”. Probabil că impersonalul „se spune” este o referință la teologia speculativă de tip origenist (opoziția latentă

față de concepția origenistă despre *apokatastasis* este semnalată în GC, 124). Face apel, în schimb, la singurele certitudini posibile în această privință: cuvintele Scripturii. Ele confirmă folosirea celor trei noțiuni în privința lui Dumnezeu. Dintre citatele biblice, ultimul, despre Sabatul lui Dumnezeu, era sursa pentru concepția lui Origen despre restaurația creației spirituale. Din odihna lui Dumnezeu de lucrările sale se putea deduce că iconomia divină va avea ca sfârșit readucerea creațiilor spirituale la comunitatea originară cu natura divină. Temporalitatea creațiilor („a început...”) ar fi avut ca finalitate împărtășirea lor din eternitatea divină. Poziția lui Maxim se va lămuri întrucâtva în capătul 1, 47.

### 1, 45

Este explicat sfârșitul rezultativ în ordine divină. Deși este o altă ordine și deși se amintește de „secerișul lui Dumnezeu”, intenția lui Maxim nu este să descrie ce poate însemna acest tip de sfârșit pentru Dumnezeu însuși, el fiind dincolo de orice finalitate a lucrurilor, chiar dacă aceasta înseamnă intrarea lor în condiția eternității (Dumnezeu este mai presus de eternitate, se grăbește Maxim să reafirme în 1, 50). „Sfârșiturile” lui Dumnezeu sunt, de fapt, stările de împlinire prevăzute de El oamenilor în măsura în care acestea depășesc posibilitățile ființei umane existente în dimensiunea temporalității. Omul este adus dincolo de sine pentru a participa la lucrarea divină destinată lui. Din această perspectivă, se poate susține că Maxim nu depășește ordinea umanului.

Explicația de mai sus înlesnește și înțelegerea faptului pentru care în discutarea celor trei noțiuni cu privire la Dumnezeu ordinea este exact inversă. Se începe cu sfârșitul rezultativ, secerișul, deoarece nu este pusă în joc activitatea lui Dumnezeu pentru el însuși, ci a aceleia exercitate în favoarea omului eliberat din condiția existenței sale naturale („sfârșitul veacurilor”). Primul „moment” al acestei activități este însăși eliberarea omului, echivalabilă, într-un discurs teologic simplu, cu acordarea răsplății pentru vrednicia vieții. Secerișul lui Dumnezeu nu îi aduce acestuia însuși bucuria folosirii roadelor, ci oamenilor mutați la eternitate.

Schimbarea condiției umane este reflectată și de imaginea locuirii. În viață, gnosticul beneficia de faptul de fi locuit de

Dumnezeu sau de a conlocui cu Mirele Cuvânt (cf. 1, 16), iar, în eternitate, cel vrednic ajunge să locuiască în Dumnezeu. Este diferența categorică dintre a fi „gazdă” temporară și „oaspete” etern al lui Dumnezeu, însă conlocuirea cu Mirele, pe care o poate realiza gnosticul încă din această viață, ne determină să privim cele două stări într-o relație de continuitate.

### 1, 46

Din nou, tăierea împrejur în duh se referă la un sfârșit eliminativ conferit de Dumnezeu oamenilor la sfârșitul veacurilor. Oamenii ajung să „scape” de restul de lume, pe care, ca oameni în trup, nici gnosticii nu îl puteau îndepărta. Restul este însăși existența naturală a omului, caracterizată prin mișcarea simțirii și a minții. Maxim nu gândește că eliminarea existenței naturale înseamnă aneantizarea acesteia (aceeași concepție apare și la Origen, de exemplu, în *De princip.* 1,6, 4). Ipoteza aneantizării ar fi avut de întâmpinat o obiecție majoră: cum ar putea ajunge la neființă existența naturală a cărei ființă se datorează ființei eterne a lui Dumnezeu? Împotriva unei astfel de ipoteze, Maxim vede renunțarea la existența naturală ca transformare a acesteia potrivit Duhului. Este o transformare (μεταμορφώσις...) la care omul nu are acces în veacul acesta, dar certitudinea survenirii ei în veacul viitor îi este accesibilă gnosticului prin experimentarea în el însuși a Schimbării (μεταμορφώσις) la Față a Cuvântului (cf. 1, 13, 15 și 97). Desigur, diferit față de starea eternă, experiența transfigurării trăită de gnostic este numai temporară și mediată de eforturile preliminare ale acestuia de a se elibera, pe cât este posibil, de dispozițiile naturale ale sufletului orientate către lumea devenirii.

### 1, 47

În ordine umană, Sabatul („sfârșitul perfectiv”) însemna încetarea activității depusă pentru împlinirea uneia din treptele ascezei. Din nou, acest gen de sfârșit nu putea fi aplicat adecvat și activității lui Dumnezeu, căreia nu i s-ar putea atribui o stare de imperfecțiune originară ce caută împlinirea. Inadecvarea este sugerată de Maxim mai întâi prin schimbarea numelui Sabatului: în loc de Sabat (τό Σάββατον), așa cum fusese vorba peste tot în ordinea umană, Maxim introduce termenul „Sabatizare” (σαββατισμός). Diferența dintre cei doi termeni (de unde a rezul-

tat și opțiunea pentru această traducere) este justificată de sensurile diferite ale terminațiilor acestora: Sabatul (τό Σάββατον), deși un cuvânt de origine ebraică, rezona ca un verb grec la participiu perfect în diateza pasivă, trimițând la ideea unei stări împlinite; sabatizarea (σαββατισμός) se încheia cu un sufix care avea în greacă funcția de a reda numele unei acțiuni. Așadar, Sabatul lui Dumnezeu este, de fapt, acțiune de a instaura saba-tul pentru ființări, nu o încheiere a activității sale.

Instaurarea Sabatului de către Dumnezeu este caracterizată ca „totala întoarcere la el a celor create”. Propoziția îl apropie pe Maxim de doctrina origenistă a *apokatastazei*. Von Balthasar găsește că termenul „întoarcere” (κατάντησις) este ușor substituibil cu origenistul „reîntoarcere” (*apokatastasis*) (cf. GC, 124). Doctrina origenistă era prilej de scandal din trei motive: a. pentru că putea implica ideea unei nivelări ultime a tuturor diferențelor dintre ființări și, în special, a diferențelor de valoare morală a oamenilor, de vreme ce cu toții vor fi făcuți părtași la o aceeași natură divină; b. pentru că presupunea existența unor suflete privilegiate, care originar vor fi făcut parte din natura divină, iar la sfârșitul veacurilor o vor recupera, după ce o pierduseră prin coborârea lor în temporalitate; c. pentru că între ființările întoarse la pleroma Logosului și Logosul ca Fiu al lui Dumnezeu nu mai putea fi stabilită nici o diferență. După cum vom vedea, concepția lui Maxim despre întoarcere nu este susceptibilă să îi fie afectată nici una din cele trei obiecții.

Maxim se sprijină pe un date fundamentale pentru concepția sa teologică: Dumnezeu este, pentru ființări, deopotrivă creator al activității lor naturale, cât și al activității lor eterne. În capătul prezent, deosebirea este subliniată prin distincția a două lucrări (activități) divine în lucruri: lucrarea naturală (φυσική ἐργασία) și lucrarea divină (θεία ἐργασία). Prima dintre ele este cel mai greu sesizabilă, deoarece suntem tentați să considerăm lucrurile ca mișcându-se de la sine sau prin natura lor. Lucrurile ni se arată ca fiind circumscrise unui proces de disoluție, opus eternității divine. Credința comună în Providență admite că Dumnezeu ordonează întregul univers natural, dar, în același timp, acceptă faptul că lucrurile își urmează un curs propriu al existenței lor. Diferit, Maxim avansează ideea că nici unul din aceste lucruri nu își desfășoară activitatea specifică modului său de a fi în separație față de Dumnezeu. Lucrările naturale ale

ființării, pentru că sunt, sunt lucrări pe deplin divine. Cu două restricții: este lucrarea sa în ființările create diferite de el însuși, nu lucrarea în propria sa ființă (expresie, de altminteri, fără sens, de vreme ce Dumnezeu însuși este mai presus de orice lucrare (ἐνεργεία, activitate, cf. 1, 2); modul în care lucrarea naturală este divină rămâne incognoscibil („lucrează în chip negrăit”), așa încât nu am putea deduce, spinozist, că descoperind, într-un fel sau altul, raționalitatea ființării, descoperim modurile de a fi ale lui Dumnezeu însuși.

Deși nu cunoaștem modul în care lucrarea naturală a fiecărei ființări este într-un tot divin, avem două certitudini: că este o lucrare naturală și că orice ființare există ca și cum ar urma o activitate proprie, diferită de cea divină. Prima certitudine ne spune că lucrarea divină se manifestă în natură într-un mod recognoscibil, acela al devenirii; a doua, că lucrurilor le este dat să activeze în natură în nume propriu. Întoarcerea creaturilor la Dumnezeu, echivalentă cu odihna lui Dumnezeu de lucrarea sa naturală, va însemna pierderea celor două certitudini: creaturile își suspendă procesul devenirii și încetează să acționeze în nume propriu. Din punctul de vedere al creaturilor, se renunță la tot ceea ce le ascunde caracterul divin al lucrării lor, nu la lucrarea divină din ele. Încetarea devenirii nu este o stare universală la care sunt aduse lucrurile, în așa fel încât să li se șteargă contururile proprii. Sfârșitul devenirii aparține fiecărui lucru în parte („fiecare dintre ființări”), ca „moarte” a sa (ideea de moarte a lucrurilor, ca și ghilimelele, le datorez CG, p. 124, însă fără să reiau și contextul diferit în care acestea sunt folosite). Modul în care „moare” fiecare lucru este determinant pentru felul în care „învie”, întrucât „învierea”, fiind substituie a lucrării naturale (întru totul divină) cu lucrarea divină, se face după „măsura cuvenită”. Referința la planul uman, cu care Maxim începuse tratarea „sfârșiturilor” la 1, 36, este clarificatoare. De exemplu, în condițiile în care un ascet își sfârșește devenirea la treapta nepătimirii, iar un altul la treapta gnozei, la sfârșitul veacurilor primul va primi o lucrare divină inferioară celei de care se va bucura al doilea.

Caracteristicile lucrării divine pot fi deduse prin comparație cu cele naturale: lucrarea va fi veșnică și nu va mai fi realizată în nume propriu. Aceasta implică faptul că lucrurile create își vor recunoaște și asuma lucrarea divină ca lucrare proprie na-

turii lor. Pentru a evita confuzia, în locul expresiei traduse „în ordine naturală” (κατά φύσιν), am putea vorbi despre asumarea lucrării divine în esența creaturilor. Acest sens este sugerat de Maxim și prin sintagma „își va determina” (ὁρίσιν), apropiată de ideea definirii (din perspectivă aristotelică, a stabili definiția unui lucru era un lucru sinonim cu enunțarea aceluia lucru). Creaturile s-ar defini prin lucrarea divină pe care o realizează etern și, în acest fel, Dumnezeu s-ar odihni de lucrarea sa pentru ființări menită să le aducă la Sine. Pentru că lucrurile, după „măsura cuvenită”, se definesc prin lucrarea divină proprie lor, concepția lui Maxim despre „întoarcere” nu este nici nivelatoare și nici nu presupune identitatea unor creaturi cu însăși natura divină (adică, sunt respinse obiecțiile a., b. și c. de mai sus).

## 1, 48

Încheierea secțiunii consacrate celor trei genuri de sfârșit însemnase pătrunderea în planul teologiei speculative. Întoarcerea celor create la Dumnezeu, afirmată în capătul anterior, era unul din punctele principale ale acestui gen de teologie, frecventat mai întâi de Origen (și el recunoscând că ideea apocatastazei nu este decât de natură speculativă). În privința viziunii oferite de Maxim despre „Sabatizarea” divină, se năștea următoarea problemă căreia prezentul capăt încearcă să le răspundă: orice entitate lucrătoare în lume își va opri și schimba activitatea specifică la sfârșitul veacurilor? Era o problemă, din cauza faptului că, în cazul unui răspuns negativ, binele și gnoza, semne ale lucrării divine în lume, ar fi devenit relative. Deși s-ar admite că țin de lucrarea divină negrăită, sfârșitul veacurilor le-ar arăta că sunt, în cele din urmă, finite, mărginindu-se la a îmbunătăți numai viața prezentă. Și din teama unor asemenea consecințe, Origen considera gnosticul ca întrupare a unui suflet rațional preexistent în natura divină și, de aceea, faptele și cunoștințele sale le puteau reflecta pe cele divine și eterne. Se consideră că viziunea lui Origen se datorează filozofiei platoniciene. Platon, pentru a garanta valoarea absolută a cunoașterii și moralității, susținuse că sufletul filozofului, înrudit cu natura divină, ar beneficia, într-un stadiu preexistent întrupării sale, de cunoașterea Ideilor eterne, valori morale și intelectuale. Odată ajuns în trup, filozoful manifesta prin conduită și înțelepciune cunoașterea ori, mai degrabă, reamintirea respectivelor Idei. (cf. *Phaidros*, 246d-248c).



În capătul 1, 48, Maxim însuși adoptă un punct de vedere clar platonician. Dar este un platonism pentru sufletele a căror existență începe în timp. Platonismul este folosit pentru a susține că valorile morale și atributele divine au un caracter etern, astfel încât ele nu suferă odihna sabatică. Punctul de sprijin al lui Maxim este, însă, dogma creștină ce îl consideră pe Dumnezeu atoatecreator, dogmă opusă platonismului, străin de ideea creației. Astfel, Maxim deosebește două feluri de „entități înfăptuite” de Dumnezeu: creațiile eterne și cele temporale. Primele nu au fost începute de Dumnezeu în timp, ultimele da. Numai ultimele vor avea să sufere încetarea activității lor naturale la sfârșitul timpului.

Din domeniul creațiilor eterne, Maxim ține să excludă, într-un limbaj aristotelic, „diferitele esențe ale ființării” (τῶν ὄντων οὐσίαι). Într-unul din sensurile aristotelice, esențele ființării corespundeau atributelor prin care lucrurile individuale se diferențiază unele de altele. Și se diferențiau printr-un mod specific de a exista în lume. Când se punea problema definirii „diferitelor esențe ale ființării”, Aristotel făcea apel la atribute generale fără existență reală, așa numitele „substanțe secundă”. Maxim, dimpotrivă, consideră că aceste atribute au o existență eternă, susținând, astfel, punctul de vedere platonician împotriva căruia Aristotel își manifestase opoziția pe parcursul tuturor operelor sale. Asistăm, așadar, la combinarea unor elemente din doctrinele filozofice platoniciană și aristotelică. Din nou, însă, rațiunile ultime ale acestei îmbinări nu sunt de ordin teoretic. Motivul identificării de tip platonician dintre esențele ființării și lucrurile participante este unul teologic. Substanțele sunt participante, adică nu pot exista decât prin împărtășirea din ființa transcendentă naturii lor particulare, deoarece, având o natură creată în timp, ființa nu este proprie naturii lor, ci mai degrabă neființa din care au apărut. Ele nu sunt decât pentru că Dumnezeu le-a creat din neființă, sau, în termeni filozofici, sunt, pentru că le-a lăsat să participe la ființa eternă și neîncepută în timp.

Noțiunea de „participare” fusese repudiată de Aristotel pentru imposibilitatea de a fi explicată convingător; de exemplu, în *Metafizica* (987b), se spune despre platonicieni și pitagoreici: „dar ce ar putea fi participația și imitarea ideilor, ei au lăsat spre căutare”. Însă aducerea la ființă și întoarcerea finală la

Dumnezeu a creaturilor temporale, precum și ascensiunea gnostică sunt caracterizate tocmai prin imposibilitatea de a fi explicate pe baza obiectelor asupra cărora se răsfrâng aceste acțiuni: ființările naturale și sufletele umane. Ele sunt explicate numai prin invocarea „harului” acordat de Dumnezeu transcendent. În privința ascensiunii către gnoză, acest lucru este deja clarificat în capetele precedente, unde Maxim se străduiește să arate că viața morală și gnoza, deși apar în urma exercițiului ascetic și a contemplațiilor naturale, nu derivă din conduita morală sau din mintea umană, ci sunt dobândite prin har.

Entitățile supratemporale la care participă ființările create în timp, deși se regăsesc ca atribute divine, nu sunt parte din natura divină. Maxim arată aceasta în două feluri; prin reluarea ideii că ele sunt create („Dumnezeu ca absolut unicul și veșnicul născător..”) și prin indicarea sursei cunoașterii lor: „toate câte mai pot fi contemplate ființial cu privire la el (περί αὐτόν οὐσιωδῶς θεωρεῖται)”. Spre deosebire de Dumnezeu însuși, entitățile supratemporale pot fi cunoscute în privința ființei lor, despre care putem spune că este eternă și neîncepută în timp și, mai mult, le recunoaștem sau numim pe baza creațiilor temporale participante (ideea este reluată la finalul capătului 1, 51).

Concepția lui Maxim despre participarea la „entitățile supratemporale” se apropie de viziunea lui Dionisie Areopagitul din *Despre numele divine* (cf., în special, 4, 1-2).

## 1, 49

Se dezvoltă ideea transcendenței divine în raport cu ființările participante și participate, sugerată în finalul capătului precedent. Se merge însă mai departe cu explicarea transcendenței, Maxim căutând să arate de ce ambele sunt numite înfăptuiri ale lui Dumnezeu. Pentru aceasta face apel la ideea că despre ambele se predică (κατηγορούμενον) o rațiune de a fi. Termenul grec de predicăție implica, prin formarea sa cu ajutorul prefixului *kata* (în jos), ideea că ființa despre care se predică ceva este subordonată actului predicării (aceeași idee a subordonării prin raționare apare, de exemplu, în 1, 9). În plus, rațiunea de a fi (τι τὸν τοῦ εἶναι λόγον) a unui lucru presupune atribuirea unui scop de către ceva sau cineva exterior acelui lucru. Maxim adoptă o viziune teleologică aplicată ambelor genuri de ființări: despre lucrurile naturale temporale știm că fiecare are un scop pentru

care există în ordinea devenirii; la fel, despre ființările atemporale, știm că Dumnezeu le-a generat cu un anumit scop, însă în ordinea harului, adică pentru un scop determinat de voința Lui liberă de a acționa în favoarea creaturilor sale. Rațiunea de a fi a entităților necreate arată că acestea, deși depășesc lucrurile create în timp prin originea lor atemporală, nu sunt transcendente și în privința scopului pentru care Dumnezeu le-a generat. Ele apar în creaturile temporale ca fiind imanente acestora: sunt „sădite” în ele. Exemplul oferit, „puterea adânc înrădăcinată...” ne ajută să înțelegem că unele dintre entitățile necreate au ca scop însăși formarea cunoașterii noastre despre Dumnezeu, pe care nu o putem achiziționa decât pornind de la contemplarea creaturilor.

### 1, 50

Se continuă afirmarea transcendenței divine față de creaturile temporale și atemporale. Perechile formate din participate și participante contribuie la înțelegerea raportului de transcendență dintre Dumnezeu și atributele sale. Totodată, redarea platoniciană a entităților participate prin termeni absoluți, iar a participantelor prin termeni derivați din aceștia întărește ideea exprimată clar la sfârșitul capătului, potrivit căreia Dumnezeu nu poate fi identificat cu nimic susceptibil de a fi gândit (cum sunt termenii abstracți) sau numit (cum sunt termenii derivați). De altminteri, prevenirea unei astfel de identificări, fusese considerată de Maxim ca primul lucru pe care trebuie să îl știm despre Dumnezeu, de vreme ce fusese introdusă în capătul inaugural al primei sute (cf. 1, 1).

Întrucât Maxim stabilește că relația de cauzalitate dintre participate și participante se desfășoară atât la nivelul numirii sau al înțelegerii, cât și la cel al ființei („sunt și se numesc...”), rezultă faptul că orice ființare a naturii și orice practică morală sunt efecte ale acțiunii divine prin atributele sale. Din acest motiv, asetului contemplativ îi era accesibil să cunoască rațiunile mai spirituale ale tuturor lucrurilor (cf., de exemplu, 1, 38).

### 1, 51

Capătul introduce o nouă temă, cea a simbolismului zilelor a șasea, a șaptea și a opta, dezvoltată în 1, 52-57. Tema fusese abordată frecvent în literatura creștină și chiar anterior acesteia,

de către Philon din Alexandria (cf. Bradf, 173, n. 53). În structura capetelor, oferă o direcție opusă de argumentare față de cea a desfășurării tabloului „sfârșiturilor”: în locul unei înaintări ascendente, de la sfârșiturile vieții ascetice la cele iconomice, acum, descendent, se trece de la semnificațiile iconomice ale celor trei zile la cele asumate în viața ascetică. Invocarea Scripturii ca sursă a distingerei zilelor are funcția de a arăta că Maxim nu pornește de la o înțelegere speculativă a celor trei stări.

Din nou, cele trei zile sunt văzute ca stări de împlinire sau „sfârșituri”. Ziua a șasea, ultima, a creației naturii, este starea de împlinire a ființării temporale. Ziua a șaptea, Sabatul, în care, potrivit Genezei, Dumnezeu s-a odihnit de activitatea creației, are pentru Maxim sensul unei stări tranzitorii; împlinirea ei este negativă, constând în faptul că se realizează desprinderea totală de implicațiile caracterului fundamental al creației naturale: „mișcarea temporală”. Ziua a șaptea nu este însă trecere la o stare superioară creației naturale, lucru realizat de a opta, duminica, ziua Învierii lui Christos. Nu suntem departe de sensurile biblice comune ale celor trei zile; de exemplu, ziua a șaptea întărea pentru religia iudaică imaginea unui Dumnezeu transcendent forțelor naturale, iar învierea lui Christos, ca depășire a constrângerilor naturale, va fi însemnat și pentru primii creștini o trecere dincolo de natură și timp. Maxim nu adaugă nimic acestor sensuri, ci doar le reformulează în termeni generali.

## 1, 52

Se judecă semnificația zilei a șasea pentru viața ascetică. Prin corespondență cu semnificația zilei a șasea din capătul anterior, asumarea ei în ascensiunea ascetică ar urma să se refere la modul în care ascetul duce la desăvârșire natura sa de om. Nu o poate face însă decât sub aspectul propriu naturii umane, sufletul. Însă sufletul nu este limitat la domeniul ființării naturale circumscrise zilei a șasea. Sufletul poate aspira, prin viața pe care o duce, la zilele următoare, astfel încât ziua a șasea să nu mai valoreze decât ca mijloc pentru a atinge stările de împlinire din zilele a șaptea sau a opta. De aceea, Maxim stabilește, în acest capăt și în următoarele două, trei sensuri diferite ale împlinirii zilei a șasea: după Lege, după Evanghelie și în chip divin.

Stadiul trăirii zilei a șasea după Lege este cel al începătorului. Legea reprezintă setul de norme divine menite să aducă disciplina trupului, pentru ca astfel sufletul să fie eliberat de condiția nefirească de a se afla, prin patimi, subordonat lucrurilor din lumea devenirii. Într-o altă operă, Maxim precizează că Legea este naturală și scrisă (cf. *Ambigua*, P91, 1128c). Este naturală, deoarece servește corijării relației omului cu natura. Scrisă, pentru că raportarea omului la normele de conduită morală este exterioară stării sufletului său. Scrierea Decalogului de către Moise trebuia să suplinească, prin fermitatea inscripției, absența unei interiorizări neșovăielnice a relației cu Dumnezeu. Din acest motiv, ascultarea Legii nu este pentru Maxim decât o condiție inferioară a împlinirii naturii umane.

Analogia cu ieșirea evreilor din Egipt (simbolul patimilor) subliniază faptul că finalitatea simplei biruințe a patimilor nu este decât eliberarea de acestea. Nu se realizează o stare pozitivă de împlinire a naturii sufletului; analog, evreii sosesc într-un pustiu, locul unde primesc Legea scrisă, și nu încă în Țara Făgăduinței de dincolo de Iordan. Simbolismul trecerii Iordanului este folosit de Maxim tocmai pentru a arăta că depășirii patimilor trebuie să îi urmeze o stare pozitivă de împlinire morală.

### 1, 53

Asumarea „în chip evanghelic” a zilei a șasea este proprie nepătimitorului. Determinația „evanghelică” este o indicație pentru faptul că împlinirea naturală a sufletului este urmărită de ascet cu conștiința că această stare se judecă în termeni spirituali. Nepătimitorul nu se luptă cu patimile trupului venite din exteriorul său și nu are, de aceea, nevoie de Lege. Se luptă numai cu dispozițiile spre păcat. Maxim le numește „primele mișcări ale păcatului”, pentru că sunt prime în raport cu sufletul chemat spre desăvârșire în Evanghelie. Totodată, nepătimirea este o condiție câștigată pozitiv, „prin virtuți”.

La rândul ei, starea de nepătimire este socotită limitată. Analogia cu exodul biblic îl situează pe nepătimitor, de asemenea, în pustiu („pustie de orice rău”). Diferă prin aceea că starea de desăvârșire (Sabatul) este a minții și nu a trupului. Pasul mai departe, simbolizat de trecerea Iordanului, este atribuit gnosticului („ținutul gnozei”). Gnosticul, totuși, nu realizează în mod personal decât depășirea stării de nepătimire, întrucât desăvâr-

șirea în condiția gnozei este cauzată de acțiunea lui Dumnezeu asupra minții („este strămutat...”).

Simbolismul atașat stării gnostice se referă la următoarele momente ale istoriei biblice: trecerea evreilor peste Iordan consemnată în cartea lui Isus Navi și ridicarea de către Solomon (arhetip al înțelepciunii, aici, al minții) a templului („locăș al lui Dumnezeu”) din Ierusalim, orașul păcii („puterea păcii”).

## 1, 54

Se prezintă modul divin (θεϊκῶς) de a trăi ziua a șasea, specific gnosticului. Denumirea nu exclude numele personal în care se realizează desăvârșirea existențială a sufletului, de aceea, Maxim precizează că ea are loc „în el însuși”. Caracterul divin îi este atribuit pentru faptul că gnosticul realizează trecerea de la ziua a șasea la următoarele urmând esența succesiunii celor trei stări stabilite iconomic de Dumnezeu. Anume, esența iconomiei este activitatea ascensională a lui Dumnezeu prin care creațiile sunt aduse la El însuși. Gnosticul este, de asemenea, lucrător. Activitatea lui nu este negativă, precum a începătorului ce refuză patimile sau a contemplativului care caută oprirea pornirilor sufletești îndreptate către lume. El acționează pozitiv, prin „fapte și gânduri”. Repetarea cuvântului „fapte” sugerează chiar mai mult; Maxim îl apropie pe gnostic de activitatea creatoare divină, întrucât termenul „fapte” (ἔργα) era aplicat tuturor creațiilor divine, iar realizarea bună a faptelor era obiectul constatării pe care o face Dumnezeu Genezei asupra activității sale creatoare. De altminteri, Maxim exprimă clar că gnosticul conlucrează cu Dumnezeu (μετά τοῦ Θεοῦ). Pozitivitatea divină a activității gnosticului este sesizabilă și prin caracterul Sabatului. Gnosticul se odihnește de întreaga creație a lui Dumnezeu, „toate ființările”, dar depășirea acestora nu constituie scopul său. Sabatul este neintenționat, intervine „în chip neștiut”.

În sfârșit, gnosticul este cel căruia îi este îngăduită urmarea lui Dumnezeu până în ziua a opta: totala depășire a condiției naturale și temporale, prin întoarcerea creațiilor la Dumnezeu. În 1, 47, se remarcase că lucrurile create se vor autodefini prin lucrarea divină, iar aici ea apare „viață” în sens propriu. În cazul omului, trăirea vieții lui Dumnezeu, înseamnă autodefinirea lui prin ființa divină, sau, altfel spus, „îndumnezeirea lui”. Ziua

a opta este ziua Învierii de la sfârșitul veacurilor, dar Maxim lasă deschisă posibilitatea ca gnosticul, prin strămutarea lui la Dumnezeu sub forma revelațiilor mistice, să își aproprie parțial și temporal chiar și această stare.

## 1, 55

Capătul rezumă considerațiile anterioare pe baza unei distincții exprimată mai clar în capetele ulterioare, cea dintre ascetul practic și teoretic, cel din urmă fiind în starea de a contempla rațiunile divine în lumina revelațiilor divine. Astfel practicilor le revine ziua a șasea, iar teoreticilor ziua a șaptea. Ziua a opta, fiind viața eternă la care oamenii sunt aduși de către Dumnezeu, nu poate fi declarată ca aparținând unuia sau altuia din cele două genuri de asceți, chiar dacă ea apare în continuitatea zilei a șaptea trăită de ascetul teoretic.

Maxim stabilește preeminența zilelor a șaptea și a opta. Ele constituie împlinirea ființării, căutată de ascet în privința naturii sufletului său încă din starea zilei a șasea. Zilei a opta îi mai sunt adăugate două motive ale superiorității: capacitatea de a circumscrie „tainele și rațiunile tuturor”. Primul aspect, „tainele” se referă la cauzele eficiente a lucrurilor sau, altfel spus, la felurile de bine proprii tuturor ființării. Creațiile naturale sau spirituale sunt, pentru că ființa divină le face să fie, iar sfârșitul veacurilor din ziua a opta, prin mijlocirea zilei a șaptea ca depășire a naturalului, aduce lucrurile la posibilitatea trăirii ființei divine, ascunsă în ele până atunci. „Rațiunile” sunt scopurile sau cauzele finale ale tuturor ființării. Scopul ultim pentru care orice ființare, creată sau necreată, există este tocmai posibilitatea ascensiunii, într-un fel sau altul, la existența divină.

Mențiunea că Domnul a numit zilele a șaptea și a opta drept „ceas al împlinirii” face aluzie la cuvântul ultim al lui Christos crucificat: „săvârșitu-s-a” (Ioan 19, 30; pentru această referință, vezi Brad., p. 173 , n. 56). Mențiunea face legătura cu sfârșitul capătului, unde pătimirea este socotită o condiție a cunoașterii ultimelor două zile. Propunem următoarea explicație a acestei condiții: „puterile cerești și pământești” sunt ființări lipsite în mod propriu de activitate, denumirea de „puteri” trimițând la ideea că ele au o existență potențială. De exemplu, o putere cerească precum virtutea, deși ființând etern, nu are o existență actuală decât în mod gregar, depinzând de

măsura în care oamenii își asumă trăirea virtuții. Înaintarea către realizarea ultimelor două zile nu este una potențială, ea realizându-se în lumea actuală prin actul real prin care Dumnezeu înlătură o dată cu răstignirea Fiului său domnia zilei a șasea. Răstignirea este considerată actul suprem care arată că rațiunea de a fi a naturii este moartea ei, cu scopul de a deveni una divină. Prin trupul Christos, Dumnezeu se reîntoarce la creația sa, pentru a fi din nou la nivelul de apropiere față de aceasta manifestat în momentul creației; lăsând ca trupul lui Christos să fie răstignit, se arată că sensul ultim vieții fizice este renunțarea la fizicalitatea ei pentru a se transfigura în viața divină pe care o trăiește trupul înviat al lui Christos. De aceea, puterile cerești și pământești cărora nu le este accesibilă trăirea depășirii naturalului rămân în afara procesului de ascensiune către starea de împlinire din ultimele zile. O altă consecință este aceea că omul, fiind singurul în stare să re trăiască patima lui Christos (lucru evidențiat în capetele 1, 61 și următoarele), este, totodată, singura ființare în stare să urmeze lucrarea divină iconomică .

## 1, 56

Capătul anterior sugera că starea de împlinire a ființărilor se realizează numai în zilele a șaptea și a opta. Se putea aduce obiecția că ființările din lumea devenirii ating un stadiu al împlinirii fără să fie necesară strămutarea lor la un alt fel de existență. Filozofii greci, printre care, de exemplu, Aristotel, puteau vorbi despre scopuri realizabile ale ființărilor naturale, conștând în desăvârșirea a ceea ce ele sunt în potență. Un copac își împlinește natura sa de copac în momentul atingerii stării de maturitate. Maxim răspunde acestei posibile obiecții indicând existența a trei feluri de împliniri: împlinirea ființei ființărilor *simpliciter* (ziua a șasea), a bunei ființe a ființărilor (ziua a șaptea) și împlinirea faptului de a ființa bine în eternitate a ființărilor (ziua a opta). Orice viziune filozofică care consideră că ființările sunt deja împlinite rămâne numai la stadiul zilei a șasea. Și nu ar putea face lucrul acesta decât invocând puterile sau potențele pământești incapabile să facă trecerea la următoarele zile. Ajungerea la stadiul de a ființa bine este accesibil numai omului, care află, prin pătimirea lui Christos, că binele se poate realiza depășind desăvârșirea în ordine naturală. Cât despre



faptul de a ființa bine în eternitate, conferit ființării la sfârșitul veacurilor, el rămâne „taină negrăită”.

## 1, 57

Capetele 1, 57-60 sunt răspunsuri la interogația morală prin excelență - „ce trebuie să facem?” -, echivalabilă cu întrebarea „cum trebuie să ființăm?”, în condițiile în care a fi comportă trei feluri de împlinire (cf. 1, 56). Din nou, răspunsul este multiplu, fiind dat în funcție de treptele vieții ascetice.

Deocamdată este avută în vedere lucrarea practică (πρακτική ἐνεργεία), simbolizată de ziua a șasea. Denumirea de „activitate” confirmă interpretarea oferită precondiției pătimirii din 1, 55, potrivit căreia Maxim concepe zilele cosmice ca o succesiune a activității (ἐνεργεία) divine. Omul trebuie să reia prin practică activitatea divină de aducere la desăvârșire a creației naturale. Practica, fiind încă luptă cu patimile, nu este prin ea însăși bună. Ea nu poate avea ca finalitate decât primirea calificării pozitive de la Dumnezeu și aceasta numai în numele conformității sale cu desăvârșirea naturală cerută omului.

## 1, 58

Capătul indică cum trebuie să trăim în conformitate cu ziua a șaptea. Pentru că în 1, 56 ziua a șaptea fusese considerată ca împlinire a bunei ființări, obligația ascetului este, prin corespondență, cea a „bunei lucrări”. Maxim pare să aibă în vedere treapta nepătimitorului, adică a celui care depășește stadiul luptei cu patimile și caută realizarea binelui prin dobândirea virtuților. Față de treapta lucrării practice, diferența este aceea că ascetul caută să asocieze binele propriei activități, fără să se mai limiteze la grija pentru constituirea unui comportament adecvat naturii umane, adică unul lipsit de patimi. Din nou este o reluare a activității divine creatoare, dar sub aspectul deschiderii ei către trecerea la împlinirea zilelor a șaptea și a opta. Maxim sugerează că acest aspect este cuprins în cuvintele lui Dumnezeu despre binele creației, citate în capătul anterior. Dacă Dumnezeu le consideră bune, aceasta ar însemna că împlinirea naturii nu are o valoare pentru sine, ci este doar mijloc pentru a trece la creația binelui vestită de morala evanghelică. Nepătimitorul este în căutarea realizării acelui fel de bine constatat de Dumnezeu despre creația sa. Binele creaturilor era reprezentat

de buna ordonare a diversității creaturilor, iar binele nepătimitorului trebuie, deci, să însemne ordonarea diversității faptelor umane potrivit criteriului virtuții (pentru similitudinea dintre trăirea virtuților și creația divină, cf. Brad, 173, n.60, unde este remarcată și intenția lui Maxim de a socoti diversitatea creației ca obiect al voinței lui Dumnezeu, împotriva concepției lui Origen, potrivit căreia diversitatea era o cădere de la condiția originară a henadei divine).

## 1, 59

Capătul ar trebui să precizeze ce trebuie să facem la încheierea zilei a șaptea după ce am lucrat potrivit ei sau pentru ea, pregătind-o. Desigur, nu poate fi vorba despre o activitate propriu-zisă, câtă vreme este zi de odihnă. Urmând semnificația zilei a șaptea stabilită de întruparea și patima lui Christos, odihna presupune, totuși, executarea prealabilă a acelor fapte ce ne permit desprinderea de condiția naturală: „faptele dreptății”. În plus, contemplațiile rațiunilor spirituale ale ființării sunt încă activități sau mișcări ale minții, dar tocmai acelea care ne permit desprinderea (sau odihna) de privirea lucrurilor sub simplul lor aspect natural.

Un argument în plus pentru odihna inerentă contemplației este oferit în a doua parte a capătului. Se invocă ideea că modul de realizare a contemplației este unul divin. În contemplație se adună rațiunile divine ale ființării fără ca ascețul să mai sufere acțiunea lucrurilor. Similar, în ziua a șaptea, Dumnezeu Fiul aduce posibilitatea ascensiunii către Dumnezeu, fără ca trupul să-i fie afectat de legile naturale ale disoluției. Nici ascețului și nici Fiului lui Dumnezeu lucrurile nu le rezistă prin puterea lor naturală. Ascețul le vede rațiunile lor divine, Dumnezeu le resemnifică ca mijloace de a face posibilă întoarcerea la Sine.

Termenul „Pregătire”, referindu-se la ritualul iudaic premergător Paștelui (vezi și 1, 20), introduce tema patimii, morții și învierii lui Christos ca simboluri ale vieții ascetice. Tema, dezvoltată pe parcursul capetelor 1, 59-67 fusese abordată și de unii din autorii cei mai influenți asupra gândirii lui Maxim: Origen, Evagrie și Grigore de Nyssa (cf. Brad., 173-174, n. 61).

## 1, 60

Capătul continuă discutarea modului cuvenit de viață, de data aceasta, potrivit zilei a opta. Simultan, reprezintă prima ex-

primare clară a simbolismului pătimirii și învierii lui Christos. Ca și în cazul zilei a șaptea, a acționa potrivit zilei a opta este imposibil, câtă vreme aceasta nu apare decât la sfârșitul veacurilor. Dar, în ciuda exprimării la timpul viitor a verbului „a participa” din menționarea posibilității învierii împreună cu Dumnezeu, nu consider că Maxim are în vedere ziua a opta ca eveniment final al iconomiei. În afară de acest sens, ziua a opta poate fi deja prezentă sub forma dispoziției interioare a gnosticului, așa cum, în 2, 91, se spune că este prezentă de pe acum și Împărăția lui Dumnezeu. Din nou, nu s-ar putea vorbi că gnosticul poate intenționa trăirea condiției întoarcerii la divin din ziua a opta, ci numai că Dumnezeu lucrează în el, prin iluminările divine oferite, în modalitatea proximității absolute accesibilă numai la sfârșitul veacurilor.

Adăugirea „pentru noi” aplicată odihnei divine și îndumnezeirii poate fi interpretată ca o sugereare a ideii de mai sus. Toată iconomia este pentru noi, astfel că adăugirea ar fi redundantă, dacă Maxim nu ar înțelege prin ea faptul că ambele zile pot fi trăite și la nivelul interiorității, fără să fie nevoie de așteptarea survenirii zilei a opta în timpul lumii exterioare. Trăirea nu este sub formă plenară; participarea (potrivit mențiunilor din 1, 48) menține o diferență categorică dintre participanți și realitatea participată. De aceea, îndumnezeirea de care ar avea parte gnosticul nu înseamnă strămutarea deplină a creaturii reprezentate de el însuși la condiția lucrării divine. Învierea la care participă este mistică (tainică), adică, nu cea finală, descoperită prin realizarea ei integrală cu trupul și sufletul. Motivația divină sugerată de Maxim pentru această înviere anticipativă pare să fie una pedagogică. Gnosticul participă la înviere pentru ca ceilalți oameni, ca „Petru și Ioan” să fie încredințați de posibilitatea transcenderii lumii realizată de Isus Christos într-o zi a opta temporală.

## 1, 61

Capătul este un dicționar al imaginilor înmormântării lui Christos folosite în capetele ulterioare.

*Mormântul* este lumea sau inima omului. Alternativa trebuie înțeleasă potrivit semnificației conferite de Maxim morții lui Christos. Moartea lui Christos este actul divin prin care este realizată, pentru noi, depășirea naturalului. Mai înainte, Dumnezeu putea fi găsit de om numai la nivelul creațiilor sale na-

turale și prin morala trupului exprimată de Lege, astfel încât divinitatea și natura apăreau legate una de alta. Christos, printr-o dublă natură, fizică și divină, se prezintă în viață potrivit acestei asocieri. Dar, acceptând moartea și, prin ea, suspendarea naturalului, Christos deschide posibilitatea omului de a veni în relație cu Dumnezeu pe o cale spirituală. Omul, deși încă ființă naturală, poate avansa către spiritualitatea proprie lui Dumnezeu. Și o poate face printr-o morală care depășește simpla rectitudine în ordinea naturii. Depășirea nu presupune refuzul lumii ca atare, ci refuzul sau mortificarea spiritualității noastre orientate către lume. Altfel spus, mortificarea inimii noastre, pentru că lumea este sursa formării noastre spirituale (de exemplu, nu ne putem concepe pe noi înșine, dacă nu am avea conștiința trupului nostru și a faptelor întreprinse de noi în lume).

Moartea lui Christos nu a însemnat extincția lumii naturale și nici dispariția activității tainice a lui Dumnezeu în ea. Deopotrivă, nu a însemnat convertirea coercitivă a tuturor sufletelor către planul spiritual. A însemnat numai oferirea unei posibilități universale de a depăși naturalul, actualizabilă de fiecare credincios în parte pentru el însuși.

*Giulgiurile și mahrama* sunt simboluri ale activităților atribuite de Maxim ascetului a cărui odihnă sabatică presupune realizarea virtuților și a contemplațiilor. Ambele au ca scop înlăturarea mișcărilor trupului și sufletului nostru subordonate lumii naturale. Giulgiurile, ca învelitoare ale trupului mort, semnifică multitudinea virtuților pe care le putem dobândi cu ajutorul corpului. Mahrama, ca învelitoare a capului, este simbol al contemplațiilor. În plus, unicitatea devine simbol al modului în care sunt realizate aceste contemplații și nu a obiectelor lor; contemplațiile rămân multiple, fiindcă au în vedere desprinderea rațiunilor spirituale ale lucrurilor, însă procedura prin care se realizează este unică: se caută descoperirea divinului din lucruri, acestea fiind considerate sub aspectul inteligibilității lor și, de aceea, nu este reținută diversitatea lucrurilor cauzată de aspectele lor naturale (pentru o interpretare diferită, cf. Stăniloae, n.63, ad.loc.). Teologia relativă obținută de pe urma acestor contemplații ar fi reprezentată de înțelegerea acțiunii divine din prezența sa în lucruri, nu încă o cunoaștere directă a divinului.

Precondiția cunoașterii prin contemplații și virtuți „mortificatoare” fusese stabilită și în alte capete sub forma prezentării stadiului contemplativ și moral ca anterior celui gnostic (cf. și *Către Thalasia*, 37). Termenul folosit pentru „înțelegerea de dincolo de ele” (κατάληψις) are sensul unei cunoașteri directe, am putea spune, de tip intuitiv. Ea se opune cunoașterii de tip demonstrativ (cf. 1, 22 și 2, 36). Față de aceasta, ea aduce omul în fața realității de cunoscut, fără intermediere rațională. Maxim neagă încă din primul capăt faptul că Dumnezeu ar putea deveni obiect al unei astfel de înțelegeri. În capătul prezent aceasă limită nu este încălcată, câtă vreme Maxim pare să sugereze că obiectul comprehensiunii îl reprezintă Cuvântul înviat ori, în alte cuvinte, condiția divină de dincolo de acțiunea ei de spiritualizare a lumii prin mortificarea acesteia. Însă, se precizase mai devreme (la 1, 50), Dumnezeu este mai presus de nemurire și de cele nemuritoare. În plus, nu sunt indicații că Maxim folosește termenul κατάληψις în sensul lui tare, de comprehensiune deplină a obiectului cunoașterii.

## 1, 62

De la simbolismul static al morții lui Christos, se trece acum la simbolismul realizării morții. Peste tot în acest capăt operează latent două idei: moartea lui Christos trebuie asumată personal; felul asumării personale a morții lui Christos exprimă felul în care în care credem în el. Limbajul din acest capăt este atașat celei de-a doua idei.

„Cei ce îl îngroapă pe Domnul cu cinste” sunt copărtași la moartea lui. Christos mort este lumea naturală ajunsă la finalitatea ei, totuna cu începutul depășirii ei. Ascetul care oprește mișcarea naturală a sufletului prin virtuți și contemplații, adică aducând slavă existenței sale netulburate de lume, se înscrie printre cei ce îl îngroapă cu slavă. Privilegiul exclusiv al vederii lui Christos înviat, presupunem, al contemplațiilor gnostice, survine ca o continuare firească a apropierei prealabile a modalității prin care El depășise lumea, anume, prin convertirea simplei ființări a lumii într-o bună ființare (cf. 1, 56).

Pentru că moartea lui Christos înseamnă depășire a naturalei, El devine inaccesibil tuturor acelor, care, nerealizând această depășire prin virtute și contemplație, nu pot avea de-a face decât cu modalitățile mundane ale moralității și ale gândi-

rii despre Dumnezeu. Eroarea lor este aceea că nu văd că apropierea lui Christos de natură, oferind aparența accesibilității, nu avea alt sens decât posibilitatea depășirii naturalului. Christos nu este accesibil tuturor, ci doar a oferit posibilitatea accesibilității (prin universalitatea mântuirii) actualizabilă prin asumarea mortificării naturalului din noi.

Prin „cei ce vor să îl prindă în cursă”, Maxim putea să aibă în vedere două feluri de raportări greșite la Dumnezeu: fie convingerea că performarea unor acte de asceză fizică (de fapt, o aparență a virtuții, v. 1, 63) este suficientă pentru a fi un bun creștin, fie convingerea că realizările intelectuale personale, după Maxim, toate derivate din înțelegerea pur naturală a lumii, reprezintă însăși cunoașterea lui Dumnezeu. În ambele variante, Christos era apropiat nejustificat, asemenea prinderii într-o cursă.

### 1, 63

Iubitorii de Dumnezeu sunt gnosticii, cei care ajung la condiția de a fi martori ai prezenței lui Dumnezeu (vezi și comentariul la 1, 12). Deși gnosticul este socotit de Maxim singurul care îi poate instrui pe ceilalți despre Dumnezeu, el apreciază valoarea pedagogică a vieții morale și contemplative proprie ascetului de pe o treaptă inferioară gnozei. Face aceasta, deoarece în lumea în care Dumnezeu își arată prezența decât în modul personal al iluminării mistice, trăirea virtuții și contemplației în modul desprinderii de chipurile lumii naturale, este semnul vizibil al faptului că Domnul nu este reductibil la numele său ușor atașabil practicilor și gândurilor mundane ale celor care nu urmăresc, de fapt, decât ocuparea unui loc privilegiat în lume, adică în fața celorlalți.

Interesul celor ce urmăresc să facă din Christos un bun personal este tradus de Maxim ca dorință a acestora de a-l considera sub aspectul slăbiciunii naturale asumate odată cu disponibilitatea de a se lăsa răstignit. Referindu-se la falșii gnostici, Maxim identifică și dorința acestora de a-l vedea circumscris lumii (pecetluirea mormântului este închidere în lume, urmând semnificația oferită la 1, 61). „Arginții” oferiți pentru ascunderea Învierii lui Christos corespund cuvintelor strălucitoare ale falșilor gnostici cu care aceștia, urmărind să fie stimați pentru elevația dovedită, neagă existența relației gnosticului autentic

cu realitatea divină. În timp ce arginții oferiți ucenicului pentru trădarea lui Isus semnifică disimularea virtuții prin trăirea aparentă a acesteia, doar pentru efectele ei vizibile, asimilabile cu razele destinate vederii trimise de strălucirea argintului. Maxim socotește cele două moduri ale detractării lui Isus înviat ca unele corelate.

Disimularea virtuții implică disimularea cunoașterii, pe modelul istoriei biblice a patimii, unde cumpărarea unui ucenic este anterioară cumpărării soldaților. O explicație poate fi dată și prin analogie cu relația de continuitate, remarcată de Maxim în numeroase rânduri, dintre activitatea morală și contemplativă pe de-o parte, și gnoza, pe de alta. Numai mortificarea sufletului în privința existenței sale mundane îl poate face apt să primească gnoza, pe care gnosticul o primește cu mintea goală. Cine ar trăi virtutea în mod autentic, ca mortificare a eului mundan, nu ar putea ajunge niciodată să facă din cunoașterea teologică un bun personal.

Ultima parte a capătului prezintă avantajul pe care îl are cunoașterea gnosticului, căreia i se conferă beneficiul aprehensiunii lui Christos înviat. Avantajul nu înseamnă înscrierea de pe acum în starea iconomică finală a zilei a opta, nici în cunoașterea ei potrivit esenței sale, ca lucrare divină unică. Gnosticul devine capabil să recunoască economia divină în caracterul ei reiterativ manifestat la nivelul „inimii fiecărui credincios” (1, 61). Cunoscând în mod direct realitatea divină a învierii, îi devin clare modalitățile prin care omul rămâne departe de aceasta. Cunoașterea în această privință îi este sporită și de faptul că înțelegerea lui Christos răstignit, îngropat și înviat nu este de natură informativă, ci este rezultatul unor experiențe interioare multiple. Din cadrul acestei experiențe, Maxim amintește mai întâi de lupta împotriva mândriei, de care este amenințat sufletul preocupat să realizeze fapte morale; apoi, de lupta pentru eliberarea minții de înclinațiile sale către lume.

## 1, 64

Capătul tratează în mod special analogia din capătul anterior dintre trădarea lui Iuda și disimularea evlaviei. Maxim atrage atenția asupra inconstanței disimulatorului, așa cum o făcuse și în capetele 1, 23 și 26. Inconstanța semnalată aici o putem înțelege în felul următor: lucrarea virtuții este renunțare

la eul mundan; cel care se folosește de lucrarea virtuții pentru a primi slava din partea altora (argintul), bucurându-se de atingerea scopului său, va suspenda activitatea virtuoasă de renunțare la sine.

### 1, 65

La fel ca în 1, 64, Maxim dezvoltă o referință implicită din 1, 63, de data asta, cea referitoare la falșii gnostici. Capătul vizează atitudinea acestora contestatoare împotriva gnosticilor înălțați la cunoașterea realității divine a Învierii (atitudinea este recurentă în istorie; martirii creștini și nu numai sunt de cele mai multe ori victimele acesteia). Este de remarcat faptul că Maxim identifică gnosticul cu Domnul însuși. Identitatea este însă una pe care gnosticul și-o dobândește prin fiecare act al său, „întărind-o”. Printre aceste acte se numără și îndurarea patimilor la care este supus de oponentii săi. Maxim oferă un nou sens al ideii mortificării ca renunțare la lume; se renunță la lume nu numai la nivel interior, dar și la nivelul exteriorității sociale, prin asumarea oprobiului venit din partea altora, posibil, chiar din partea celor mai mulți (în 1, 63, Maxim amintește de „ocara mulțimii”).

### 1, 66

De la tratarea semnificației lui Christos întrupat pentru viața de credință din ultimele două capete, se revine la sensul cosmic al Întrupării. Cum am specificat și în comentariile capetelor referitoare la semnificația zilei a șaptea, pentru Maxim, întruparea reprezintă activitatea divină de spiritualizare a lumii naturale și a moralității propriie acesteia. Fiindcă activitatea divină din natură și cea din Întrupare sunt ale aceluiași Dumnezeu, rațiunea de a fi a primeia a fost și este trecerea către a doua. Astfel, dacă activitatea divină trecută a fost făcută cunoscută de Dumnezeu prin Cuvântul său din Vechiul Testament, pentru creștini, ca unii ce trăiesc în prezentul ulterior Întrupării, Scriptura nu valorează ca trecut, ci ei o pot vedea potrivit rațiunii ei autentice de fi. Anume, ca modalitate prin care Dumnezeu a revelat posibilitatea transcenderii spirituale a naturii și a moralei acesteia. În felul acesta, Maxim justifică considerarea Întrupării drept cheie de descoperire a „tuturor cuvintelor acoperite și a tipurilor din Scriptură”.



O altă modalitate prin care s-a descoperit și se descoperă natura, de data asta, ca urmare a inițiativei umane, este prin „știința tuturor creațiilor văzute (φαινόμενα) și inteligibile”. Prin această denumire, Maxim se referă la modalitățile înțelegerii naturii și principiilor ei, subordonate dezideratului filozofic de a cunoaște lumea în ea însăși. Privirea ascetului aplecat contemplativ asupra creației, face ca și această știință să fie adusă, prin suspendarea ei, la semnificația Întrupării (cf., de exemplu, 1, 22).

Ultima parte a capătului dă indicii importante despre modul în care Maxim concepe accesul gnosticului la Cuvântul înviat:

1. trebuie remarcat că obiectul cunoștinței gnostice nu este Cuvântul însuși, ci „puterea Învierii”, astfel că Maxim nu ar putea fi acuzat că susține comprehensibilitatea lui Dumnezeu (negată în 1, 1);

2. cunoașterea puterii învierii nu este deplină, fiind doar o „inițiere”, o pregustare a felului de a fi conferit creaturilor în ziua a opta;

3. pentru că este inițiere, adică o cunoaștere prin experimentarea sau trăire realității divine, gnoza nu este o achiziție de ordin intelectual.

Cu aceste restricții și particularități, gnosticul își aproprie activitatea ultimă a lui Dumnezeu de la sfârșitul veacurilor. În această activitate se regăsește scopul ultim al economiei divine, totuna cu rațiunea originară a creației, anume aducerea ei la îndumnezeire. Din nou, nu trebuie imaginat că gnosticul află acest scop ca pe o informație; el află prin trăire că este adus în prezența unei puteri divine ce se manifestă direct, îndumnezeindu-i temporar mintea, iar aceasta este o modalitate de revela-re cu totul diferită față de prezența tainică a lui Dumnezeu în creația naturală și față de spiritualizarea creației realizată prin întruparea și apoi patima lui Christos.

## 1, 67

Se dezvoltă o sugestie din capătul precedent, referitoare la faptul că „știința tuturor creațiilor văzute și inteligibile” își are rațiunea de a fi în taina Întrupării. Maxim face distincția dintre creațiile văzute și cele inteligibile, astfel încât să apară în corespondență cu două stadii ale ascensiunii gnostice: stadiul renun-

țării la patimi, adică la asaltul lucrurilor văzute asupra simțirii; stadiul activității contemplative, descris ca o renunțare la mișcările naturale proprii minții determinate de lume, mișcări pe care le-am putea echivala cu mecanismele și resursele raționării intelectuale. Sfârșitul acțiunii senzoriale capătă simbolul crucii – acolo unde lucrarea lui Dumnezeu prin natură încetează pentru transcenderea ei; sfârșitul inteligibilelor este mormântul, identificat la 1, 61 cu inima omului.

Sfârșitul vizibilelor și inteligibilelor se petrece în om, mai precis, în ascetul ce reușește să scape de acțiunea lor. Maxim asumă prin limbajul folosit (de exemplu, „cele văzute au nevoie de cruce”) întreaga straniețate a tezei sale. Dar, tot la nivelul limbajului folosit, teza poate apărea mai puțin contraintuitivă; astfel, el nu amintește de creații în ele însele, ci de aspectul sub care devin concepute de noi: ca unele ce sunt văzute sau gândite (τά φαίνόμενα și τά νοούμενα). Se acceptă, bineînțeles, și evidența că lucrurile sunt în ele însele, străine de receptarea lor în cunoașterea noastră, dar Maxim vrea să sublinieze că, în aceeași măsură ca și subzistența de sine, le este proprie prinderea lor într-o relație (σχέσις) cognitivă. În plus, dacă subzistența în ele însele se datorează originării lor în ființa divină a Logosului, iar în privința aspectului lor cognoscibil, același Logos solicită omului mortificarea relației cu lucrurile și gândurile naturale, atunci rezultă că scopul ultim al lucrurilor naturale (deși nu și scopurile lor intermediare orientate către propria lor împlinire în ordinea naturii) nu poate fi găsit decât în privința respectivului aspect cognitiv.

Faptul că Logosul nu este supus aceleiași relații cognitive precum lucrurile naturale este prezentat de Maxim tot prin referință la experiența ascetică. Astfel, Logosul apare omului tocmai când acesta își mortifică facultățile ce îl puneau în relație cu altceva – cele văzute sau inteligibile. De aceea, devine singurul căruia i se poate atribui existența prin el însuși. Și, pentru că este deopotrivă rațiunea de a fi a tuturor lucrurilor vizibile și inteligibile aduse de ascet la moarte în el însuși, Logosul îi apare acestuia ca înviat. Circumscrie toate lucrurile pentru că se este cu totul în afara lor și în același timp le determină pe toate; polisemantismul termenului „circumscriere” (περιγραφή) atestat în literatura patristică îi oferea lui Maxim această posibilitate de interpretare, fiind folosit pentru desemnarea separației lui Dum-

nezeu față de natură, a limitării creației, sau, la nivel general, pentru denumirea relației de cuprindere a unui lucru în altul.

În sfârșit, separația Cuvântului față de natură are drept efect modul în care omului îi va fi accesibilă starea finală: după har, nu după natură. Altfel spus, nu există posibilitatea de a ajunge la împlinire în modul ființării naturale, doar prin subordonarea față de niște reguli deja date. Mântuirea ca împlinire este condiționată de fiecare om în parte, în măsura în care, depășind naturalul din ele însuși, se face vrednic de primirea harului lui Dumnezeu.

## 1, 68

Maxim se întoarce la lucrurile ca subzistente în sine, deși se părase în capătul precedent ca sunt reduse la relația lor cu subiectul cunoscător (vezi și comentariul la 1, 67). Ireductibile par, în primul rând, dimensiunile temporale și spațiale ale lumii, amintite în acest capăt. De exemplu, gnosticul poate mortifica toate lucrurile naturale prin reușita de a nu se lăsa mișcat de ele, dar nu poate îndepărta locul său în lume, timpul fizic al vieții lui și dimensiunea temporală din care face parte, anume veacul zilei a șaptea; drept urmare, proximitatea lui față de realitatea divină nu poate fi decât temporară și parțială.

Dar Maxim arată că înseși aceste structuri ireductibile ale lumii sunt subordonate caracterului lucrurilor reductibile, anume relația, exprimată aici cu termenul categoriei aristotelice corespondente: *pros ti*. Relația este de subordonare: coordonatele temporale și spațiale sunt asociate tuturor lucrurilor naturale. Maxim susține implicit că predicarea unui lucru despre altul implică existența unei comunități de natură între cele două, comunitate exprimată prin termenul „a fi gândit împreună (συνεπινοούμενος)”.

Maxim reia ideea nesubordonării lui Dumnezeu față de categoria relației, prin indicarea inexistenței unor lucruri cu care să fie conceput într-o comunitate de natură cu El, idee stabilită în prima decadă a capetelor (1, 7). Maxim amintește de Dumnezeu, nu despre Cuvânt, deoarece acesta, prin întruparea sa, încă păstra o relație cu lucrurile naturii sub forma negării lor. Dar, Cuvântul Înviat, fiind scopul spre care omul poate tinde prin asumarea morții lui Christos, este transcendent oricărei relații cu lucrurile naturale (vezi 1, 67). Accesul la înviere înseamnă

îndumnezeire și, prin urmare, transcendere a realității relative spațio-temporale.

## 1, 69

Stabilindu-se anterior transcenderea divină a temporalității și spațialității (în 1, 68), Maxim revine asupra judecării naturii acelei legături dintre Dumnezeu și lume reprezentate de faptul că ființa divină este originea oricărei ființări și scopul spre care fiecare tinde sub forma întoarcerii la El. Maxim caută să arate că această legătură nu este de tip relațional. De aceea, stabilește că mijlocul, pe care îl echivalează apoi cu întreaga creație spațio-temporală, este diferit esențial față de scop, Dumnezeu însuși ca finalitate a ființării umane mântuite. Diferența dintre mijloc și scop este susținută prin ideea că nu există nimic asemănător între cele două (ἐμμερές). Termenul grec pentru „asemănător” este cel care poate justifica teza lui Maxim. Acesta era folosit de Dionisie Areopagitul pentru a arăta că nu există posibilitatea unei *asemănări* dintre inteligibile, precum ființă sau lumină, și Dumnezeu însuși; Dionisie adăuga „asemănare sub aspectul adevărului” (cf. *Despre Ierarhia Cerească*, 2, 3). Mai ales cu această adăugire, tipul de asemănare denotat prin *emphereias* este cel în care se poate trece de la lucrul ce poartă asemănare la lucrul cu care se aseamănă. Am putea vorbi despre o asemănare inferențială (în consonanță cu termenul grec). Aplicat la distincția lui Maxim dintre scop și mijloc, se poate într-adevăr susține că între mijloc și scop nu există nici o asemănare, în măsura în care din cunoașterea mijloacelor nu se poate deduce scopul (de exemplu, vederea săgeții în zbor nu se poate deduce ținta urmărită de aceasta), ori, din existența mijlocului nu poate decurge existența scopului (existența zborului săgeții nu poate cauza existența țintei, lucrurile stând tocmai invers).

Desemnarea lui Dumnezeu ca principiu fără principiu (început fără început) este o repetiție a celui de-al doilea atribut al lui Dumnezeu din primul capăt: „Dumnezeu <este> unul, fără început (principiu)” (vezi 1, 1). Repetiția este semnificativă: dacă în primul capăt, faptul de a fi fără început era imediat asociabil transcendenței divine indicate de predicatul „Unul”, acum, deși Dumnezeu este judecat potrivit activității sale, una immanentă lumii și pentru om, prezintă același atribut transcendent. Aceasta înseamnă că omul, prin mântuire, va avea acces la

lucrare divină în ea însăși, nu numai la lucrarea divină din lume, manifestată prin prorie și participarea la înălțarea spirituală a omului.

## 1, 70

Diferența dintre Dumnezeu și lume, judecată anterior ca diferență dintre scop și mijloc, este analizată în planul cunoașterii. Miza capătului este să se arate că lumea laolaltă cu modurile în care ea se face cunoscută nu pot înainta prin ele însele către scopul ultim, Dumnezeu.

Unul din temeiurile argumentației lui Maxim este semnificația pe care o dă el termenului de rațiune (*logos*) al unui lucru. După Hans Urs von Balthasar, Maxim înțelege prin *logosul* unui lucru: „deopotrivă limita, definiția și măsura lui, de asemenea, exprimă simultan esența sa pozitivă și finalitatea sa” (GC, 116). Din acest motiv, când Maxim prezintă întreaga lume ca fiind „prinsă în limitele rațiunilor proprii” (*λόγοι*), pentru el, apare ca o afirmare implicită a caracterului limitat al lumii. „Modurile de contemplație”, sprijinindu-se pe rațiunile lumii, vor împărtăși și ele caracterul limitat al acestora. Dar, aceleași rațiuni au și sensul de „esențe pozitive” ale lucrurilor, altfel spus, sunt capabile să exprime ființa lucrurilor originată toată în Dumnezeu; drept urmare, și contemplațiile naturale pot ajunge la înțelegerea (*κατανόησις*) înțelepciunii lui Dumnezeu distribuită în natură.

Insuficiența acestei înțelegeri (*κατανόησις*) e justificată finalmente prin două lipsuri ale subiectului cunoașterii. Primul, cunoașterea înțelepciunii lui Dumnezeu din creațiile naturale în modalitatea „mijlocului”. Lucrurile pot fi cunoscute potrivit rațiunilor proprii de a fi, dar nu potrivit rațiunii potrivit căreia ele sunt determinate de Dumnezeu cu respectivele rațiuni. A doua lipsă, cuprinderea (*καταλήψις*) este parțială. Termenul grec apare cu sensul implicit de cunoaștere directă în prezența obiectului. Cine se dedică cercetării naturale a lucrării lui Dumnezeu, se află, bineînțeles, în proximitatea lucrării sale, dar, calculată în termenii cunoașterii lui Dumnezeu, este numai o comprehensiune parțială a divinității, câtă vreme El se face numai parțial cunoscut prin lucrările sale.

Înțelegerea parțială a lui Dumnezeu este opusă de Maxim cunoașterii „față către față”, amintită în *Epistola către Corinteni*.

Totuși, diferența dintre cele două nu este una graduală, adică numai una dintre un lucru parțial și unul total. Cunoașterea „față către față” este totală sau desăvârșită printr-o schimbare a obiectului și a subiectului cunoașterii. Dumnezeu se arată prin el însuși, nu prin lucrarea lui, iar omul se desprinde de tot ceea ce este diferit de Dumnezeu, „lumi, veacuri și locuri”. În plus, se schimbă și procedura de cunoaștere, dintr-una deductivă, în care adevărul este descoperit la finalul unui proces argumentativ „de ghicire”, cunoașterea față către față pornește de la adevăr.

## 1, 71

Reluând imaginile din istorisirea patimii lui Christos, Maxim consideră insuficiența cunoașterii lui Dumnezeu provenită din înțelegerea lumii (justificată în capetele 1, 67-70) potrivit inadecvării acesteia la progresul iconomiei divine. Cunoașterea lumii și morala trupului nu pot înainta decât la Cuvântul mort, aducându-i moartea, în timp ce El este „acum” înviat (cf. 1, 67; „acum”, adică, în stadiul iconomiei spirituale a lui Christos).

Pilat și mulțimea iudeilor sunt cei care decid moartea lui Christos. Analogic, reprezintă normele de judecată rațională pe care ni le asumăm în planul cunoașterii, respectiv, conformismul numai exterior în planul moralității (vezi comentariul la 1, 52), luând pe baza acestora toate „deciziile” (cunoștințe sau fapte morale). Finalitatea acestor decizii este moartea Cuvântului, adică limitarea la realitatea anterioară Învierii. Cuvântul înviat, aici ca adevăr, este situat de Maxim dincolo de sursa raționalității („natura”) și de cea a moralității exterioare („cuvântul”, cu referință implicită la cuvântul scris al Legii). Precizarea caracterului „absolut” (πάντως) al răstignirii Cuvântului reprezintă o respingere a aparentei concesi din capătul anterior față de cercetarea lui Dumnezeu prin lucrările sale naturale. Cei ce se mențin la cunoașterea naturii sau la moralitatea exterioară se exclud cu totul de la participarea la realitatea Învierii, fiind adversarii lui Christos întrupat tocmai pentru a realiza transcenderea naturii și a Legii scrise. Textul biblic citat se aplică deplin și asupra răstignirii interioare vizate de Maxim; ar putea părea o nebunie să dorești încetarea mișcărilor minții și o sminteală să cauți renunțarea la dispozițiile naturale ale sufletului.

Ca peste tot în această scriere, Maxim asigură viziunilor generale un corespondent practic referitor la viața ascetică. De data aceasta, ideea insuficienței cunoașterii raționale și a moralității exterioare e judecată în termenii evagrieni ai legăturii dintre demonul slavei deșarte și cel al desfrânării (cf. Evagrie, *Practicul*, 13 și 58, după Brad., p. 174, n.ad.loc.).

Este de semnalat că o dată cu trecerea în planul practicii, Maxim conferă „legii naturale” și „legii scrise” o semnificație clar negativă. Motivația acestui fapt poate fi găsită în capătul 1, 19. Acolo, cu referință numai la cunoaștere, Maxim se întreba care ar putea fi motivele pentru care cineva preferă o cercetare intelectuală personală în privința lui Dumnezeu în locul urmării progresul ascetic către revelația divină. Răspunsul era îndoit: fie din necredință, fie dintr-un simț al rivalității. Altfel formulat, rezistența la recunoașterea căii autentice către gnoză rămânea să fie explicată prin situarea omului în afara interiorității sale determinată de credință: fie prin poziționarea în afara credinței înseși, fie prin alunecarea sa în spațiul exterior al aprecierii publice. Explicarea rezistenței morale și intelectuale la modul autentic de viață creștină prin ideea acțiunii demonilor exprimă adecvat căderea în exterioritate, câtă vreme demonii sunt „ființe” din afara omului și a lui Dumnezeu.

Pe de altă parte, refuzul moralei și cunoașterii pentru Cuvântul înviat nu mai are justificarea ignoranței. Pentru un creștin, cercetarea divinului din natură sau trăirea după morala legii scrise nu este scuzabilă așa cum ar fi fost pentru un „elen” sau un „iudeu”, ambii ignoranți în privința faptului că lucrarea divină înseamnă mai mult decât ceea ce le este la îndemână să cunoască în interiorul lumii. Cauzele refuzului urmează, așadar, să fie defecte de ordin moral.

Demonul slavei deșarte (κενόδοξος δαίμων) este atribuit cunoașterii raționale din pricina aspectului personal al acesteia; ea se originează în folosirea minții proprii, iar performanțele unei asemenea cunoașteri devin performanțe personale (până la un punct, comerțul lui Faust cu diavolul din opera lui Goethe poate constitui o ilustrare edificatoare). Demonul desfrânării (τῆς πορνείας ... δαίμωνος) are mai puțin înțelesul literal consacrat de Evagrie, anume, de constrângere la poftirea altor trupuri

(ibidem, 8). Cu acest sens, Evagrie prezenta cei doi demoni într-o stare de conflict (ibidem, 58); posibilitatea trecerii de la demonul slavei deșarte la demonul desfrânării pare să fie explicată pe baza unor rațiuni psihologice: eșecul încercării de a fi onorat de către ceilalți sau nemulțumirea de sine apărută simultan cu dorința de mărire poate da naștere unei dorințe de cădere în patimile exact opuse bunului renume de care se bucurase (cf. ibidem, 8 și, continuând ilustrarea literară, Faust este condus de Mephisto mai întâi în derizoriul unei taverne) găsește acești demoni ca aflându-se în conflict, deoarece oferă desfrânării un sens mai general. Pare să fie exact acel sens din *Capetele despre dragoste*, 1, 83: „«desfrânarea» numește păcatul cu fapta (κατ' ἐνέργειαν)»”.

Astfel, colaborarea dintre cei doi demoni urmează să fie înțeleasă în felul următor: simularea cunoașterii spirituale (slava deșartă) poate determina pe cineva să se dedice acelor fapte care îi vor aduce aprecierea în fața altora (demonul desfrânării); cum faptele cele mai apreciate la un ascet sunt cele de renunțare, le va încerca pe acestea, menținându-și însă dorința slavei deșarte. Maxim obținea în acest fel corespondența cu trimiterea lui Isus de la Pilat la Irod și înapoi la Pilat. În plus, se obținea și confirmarea ideii că, așa cum gnoza creștină nu este simplu exercițiu intelectual, ci rezultatul conlucrării dintre moralitate și cunoaștere, contrariul acesteia, falsa cunoaștere, implică deopotrivă falsa moralitate.

### 1, 73

Pe baza asocierii din capătul anterior dintre cunoașterea naturii și eroarea morală, Maxim avertizează asupra pericolului ca mintea ascetului, chiar fără un angajament categoric pentru știința lumii sau moralitatea exterioară, să se preocupe de lume și de patimi. Este respinsă intenția de exercitare a cunoașterii asupra unor subiecte, precum materia și patimile, care nu trebuie decât respinse prin angajamentul ascetismului practic. Totodată, este un avertisment al neputinței de a ajunge la beneficiile ascezei, virtutea și gnoza, printr-o scurtare a procesului ascensional, unul care, așa cum arată capătul următor, începe prin suferirea răului vieții în trup, nu prin evitarea lui, așa cum se presupune implicit în considerarea trupului și a patimilor ca obiecte ale cunoașterii.



Capătul stabilește etapele necesare de trecut de până la dobândirea cunoașterii. Maxim accentuează apariția ei ultimă în procesul de ascensiune ascetică prezentând toate etapele anterioare sub semnul practicii: încercări pe treapta primă a depărtării de patimi, instruire a trupului în vederea atingerii nepătimirii și grija pe treapta contemplativă. Practica în ultimele două variante este redusă apoi la o singură expresie: „străduințe trupești (ἐκ τῶν σωματικῶν πόνων)”, expresie traductibilă literal prin „durerile trupești”. Cum treptele nepătimirii și contemplației sunt cele mai sus dintre cele pentru care omul este responsabil, Maxim intenționează să excludă cu totul din urcușul ascetic aportul minții (durerile sunt trupești) și liniștea conferită de cunoaștere (ascetul poartă de grijă, suferă sau se străduiește). Singura liniște și mângâiere vine din afara ascetului: „mângâierea divină”.

După cum remarcă Hans Urs von Balthasar, „mângâierea” apăsătoare ca un concept fundamental în imaginea ascezei oferită de Evagrie, dar ca și în cazul predecesorului său, Maxim nu o consideră ca țintă ultimă a vieții ascetice. Mângâierea, cum apare evident și în acest capăt, este numai trăirea subiectivă ce însoțește scopul autentic și ultim al ascezei: deprinderea gnozei (cf. GC, 90). Exprimarea gnozei ca abundență a cunoștințelor este menită, evident, să compenseze menținerea prealabilă a ascetului în afara cunoașterii.

Maxim revine în acest capăt și următorul la simbolismul condamnării lui Isus la moarte de către Pilat și Irod. O altă legătură dintre cele două este aceea că explică în termeni psihologici (cf. Stăniloae, n. 77, ad.loc.) cum falsă cunoaștere (75) și eroarea morală (76) înseamnă divorțul absolut de Cuvântul Înviat.

Cugetul cărnii (φρονήματος ... σαρκός) apare în *Capetele gnostice* și sub forma de „cuget pământesc” (vezi 2, 11 și 54). Mai clar sub această a doua formă, se referă la un mod de a gândi determinat de existența noastră în cadrul lumii. Grigore de Nyssa, folosindu-se de prima formă, îl opunea „cugetului spiritual” (πνεύματος, cf. In Cant., Migne 44, 777a). În conformitate cu limbajul folosit de Maxim, distincția ar separa un mod de a gândi dobândit simultan cu existența noastră mundană și unul obținut prin consacrarea voită la urmarea Logosului care aduce

Evangelhia eliberării spirituale de lume. Rațiunea (*logosul*) cugetului cărnii este reprezentată de Irod pe baza simbolismului din 1, 71; Irod este regele iudeilor, deci principiul legii scrise, adică, existența în trup. Formându-se odată cu existența noastră în trup, noi nu avem conștiința faptului că acesta este diferit de sufletul nostru. De aici, „neștiința” ce ne împinge către lucrurile sensibile; lucrurile lumii ne apar, din cauza cugetului cărnii, ca fiind lucrurile noastre. Drept urmare, părăsim ceea ce este al nostru în mod autentic, Cuvântul (*logosul*) întrupat pentru noi. Pentru că termenul *logos* avea și sensul de facultate rațională, chiar facultatea definitorie pentru om, Maxim sugerează că lepădarea de Cuvânt echivalează cu abandonarea rațiunii în favoarea simțurilor (pentru această idee am urmat sugestia din Stăniloae, Filocalia 2,170 și n. ad. loc; pentru prezența definiției omului ca ființă rațională la Maxim, vezi *Către preacuviosul presbiter Marin, despre cele două voințe...*, 10).

Abandonul rațiunii se materializează prin folosirea ei în favoarea cunoașterii prin simțuri, iar aceasta înseamnă subordonarea conștiință („proclamând de la sine însuși, prin mărturisire”) față de lume. Omul ajunge să prefere în mod voit cercetarea prin forțe proprii a lumii naturale, spre deosebire de cunoașterea involuntară a acesteia concrescută odată cu existența noastră în trup. Preferința este dictată de *logosul* în condiție inferioară, anume, de pluralitatea judecăților proprii ( $\tau\omega\nu\ \psi\upsilon\chi\iota\kappa\omega\nu\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\omega\nu$ ).

## 1, 76

Potrivit mențiunii din comentariul la capătul precedent, Maxim tratează aici eroarea morală. De aceea, actorii condamnării lui Isus, nu mai sunt identificați cu rațiunile existenței mundane, reprezentând acum factorii implicați în producerea păcatului. Astfel, Irod este simbolul subordonării fașă de patimi prin fapte; Pilat este urma lăsată de lucrarea patimilor în suflet sub forma deprinderii sau a dispoziției de a păcătui; Cezarul este diavolul ca sursă a patimilor (identificare dezvoltată amplu de Evagrie); iar iudeii reprezintă sufletul, dar, se subînțelege (pe baza capetelor 1, 71 și 75), unul circumscris existenței în trup.

Mai clar decât în capătul precedent, sufletul se părăsește pe sine odată cu abandonarea virtuții. Se supune patimilor și de-

prinderii lor, iar prin aceasta, puterii diavolului, responsabil pentru nașterea patimilor în om. Este de remarcat, faptul că lumea ca atare nu este „demonizată” de Maxim, câtă vreme Cezar nu este identificat cu diavolul în capătul precedent referitor la cunoașterea lumii. Lumea este rea doar în măsura în care lucrurile ei provoacă afectarea pătimășă a sufletului.

### 1, 77

Maxim exprimă un gând implicit prezent în capetele anterioare. Cugetul cărnii, precum și conformismul moral al legii scrise, nu subzistă numai în variantele negative ale cunoașterii dedicate lumii și a lucrării patimilor, dar și în cadrul progresului ascetic. Ele pot frâna sufletul de la urcușul dincolo de lume, făcându-l să se mulțumească cu înțelegerea și conduita determinate de existența în trup.

Din acest motiv, cu referire la viața morală, Maxim opune „cugetului cărnii” amintit la 1, 75 (φρονήματος ... σαρκός) dezi-deratul ascetic al bunului cuget spiritual sau duhovnicesc (traducerea literală a expresiei „bucurie spirituală”, εὐφροσύνη πνευματική; opoziția este foarte probabil să se datoreze distincției operate de Grigore de Nyssa, vezi comentariul la 1, 75). Mai concret, ascetului nu îi este suficientă abținerea de la comiterea răului, fiind nevoie să se consacre lucrării virtuților. Aceasta, pentru că scopul ultim al omului nu este o bună conduită în lume, ci străduința de a deveni vrednic pentru îndumnezeire. Devine vrednic cel care înaintează către îndumnezeire prin obținerea, prin virtuți, a asemănării cu Dumnezeu (cf. 1, 13-14). Altfel exprimat, scopul omului este depășirea lumii prin strămutarea sa în cea divină („locul nepătimirii”, nu numai o viață lipsită de patimi).

Insuficiența stării de nepătimirii pentru atingerea desăvârșirii gnostice este unul din punctele comune dintre Maxim și Evagrie Ponticul; apropierea dintre cei doi este manifestă atât în acest capăt, cât și în cel următor (cf. GC, 91).

### 1, 78

Maxim previne asupra înțelegerii greșite a distincției dintre cunoaștere și moralitate, operată începând cu 1, 71. Ele pot subzista separat numai pentru cel care se încredințează unei cunoașteri omenești a naturii, nu însă și pentru gnostic. Diferit,

ascensiunea la gnoză nu se realizează decât prin asumarea prealabilă a virtuții la nivel practic („cu fapta”, διὰ πράξεως). Gnoza este „cunoaștere spirituală” (γνώσις πνευματική), adică una ce angajează omul în integralitatea lui, nu numai parțial, prin exercitarea facultăților cognitive.

Finalitatea gnostică a practicii morale face posibil să vedem chiar eforturile cu fapta de pe treapta inferioară a luptei cu patimile ca străduințe pentru dobândirea stării gnostice finale. Astfel, Maxim descrie lupta ca fiind dusă „cu înțelepciune” și nu o stare irațională de mânie față de patimi. Mânia este ea însăși o patimă ce afectă, după Evagrie, partea impulsivă (θύμος) a sufletului. Maxim prezintă lupta ca fiind dusă „cu râvnă” (προθύμως), adică angajând sufletul dincolo de ceea ce îi este propriu în mod natural, îndreptându-l către lucrarea virtuților și, finalmente, către „pacea lui Dumnezeu”. Ascetul luptă, mai degrabă, cu o „săbie spirituală”. Conceptul este folosit de Evagrie (cf. GC, 91) și este reluat de Maxim în *Cuvânt ascetic*, 14; în aceeași scriere, în secțiunea 15, lupta împotriva demonilor capătă, de asemenea, un caracter pozitiv, fiind determinată de iubire și nu de o ură pătimasă. Originea imaginii de „săbie spirituală” provine din *Efesenii* 6, 17, text la care se face aluzie în final (deși Pavel nu vorbește despre deosebirea dintre bine și rău, aceasta este interpretarea pentru care Maxim optează și în *Epistola către Ioan Cubicularul despre dreptele dogme ale lui Dumnezeu*, vezi PSB, 82, p. 97).

## 1, 79

Capătul adâncește ideea că gnoza nu este accesibilă decât la capătul efortului ascetic, „vestirea Evangheliei” ca acțiune pedagogică, fiind atribuită de Maxim numai gnosticului (vezi 1, 30). Argumentarea face din nou apel la paralelismul dintre etapele ascezei și etapele iconomiei divine. Pentru construcția paralelismului, Maxim se folosește de o procedură folosită pe larg în *Mistagogia*, 5, anume, redarea semnificațiilor mistice ale numerelor, socotindu-se că numerele pot indica realități mai ascunse. O altă procedură este apelul la ideea că Isus Christos întrupat este modelul ce se cere imitat de ascetul creștin. Totuși, imitația nu se întemeiază pe reluarea faptelor lui Isus, ci pe asumarea semnificațiilor lor, așa cum și aici, se cere imitată

semnificația cosmică a vârstei de treizeci de ani la care El începe vestirea Evangheliei.

Cuvântul întrupat, înainte de răstignirea pe cruce și de înviere, reprezintă activitatea lui Dumnezeu asupra naturii și a moralei trupului, mai precis, desăvârșirea acestei activități realizată prin asumarea naturii odată cu trupul lui Christos. De aceea, Maxim interpretează vârsta de treizeci de ani ca simbol pentru Cuvântul divin drept „creator și proniator”. Suma de treizeci este obținută tocmai pe baza semnificațiilor numerice ale creațiilor și lucrărilor naturale și inteligibile din prima etapă a iconomiei (la realizarea acestui calcul, Maxim este ajutat și de notația alfabetică a cifrelor grecești, litera *iota*, cu care începe numele „Isus”, desemnând și cifra „zece”).

Asemănarea ascensiunii gnostice cu activitatea Cuvântului creator și proniator este justificată de faptul că ascetul, deși urmărește realitatea Cuvântului răstignit și înviat, se găsește ca ființă în trup la nivelul primei etape a iconomiei divine. Imitarea „în duh” a iconomiei divine se face însă pe baza posibilității transcenderii lumii oferită de Christos răstignit și înviat. De aceea, ascetul nu se folosește pe treptele inferioare ale urcușului de cunoaștere și moralitatea proprii acestei lumi, vizând în schimb imitarea divinității ce o transcende prin activitatea creatoare și proniatoare. Astfel, Maxim atribuie ascetului imitarea aspectelor lumii în care ea nu își arată caracterul pieritor. Drept urmare, „lumea virtuților cu fapta (κατὰ πράξιν)” se aseamănă cu natura văzută doar prin faptul că realizarea virtuților se desfășoară în spațiul văzut al lumii, însă fundamentul ei îl reprezintă cursul neîntrerupt al timpului, nu timpul măsurat propriu oricărei creaturi văzute. Timpul „ce se regăsește prin contrarii” este tocmai cel al naturii lumii, ca unul ce depășește sfârșiturile și schimbările petrecute în lucrurile aflate în cadrul ei. La fel, „culegerea celor inteligibile” este făcută fără greșală, adică nu în modul în care ar face-o, după Maxim, cunoașterea rațională dedicată aflării principiilor naturii.

Numai o astfel de imitare a primei etape a iconomiei divine permite urmarea și a celorlalte două. În cazul ascetului, trecerea la următoarele etape se manifestă prin oferirea cunoștințelor gnostice „despre” realitatea Cuvântului înviat, adică „bunurile” pe care le poate vesti și altora.

Pasajul biblic al vindecării bolnavului de la scăldătoarea Vitezda este folosit pentru a respinge teza opusă concepției din capătul precedent despre indisociabilitatea dintre virtute și cunoaștere. Maxim contestă posibilitatea avansării adecvate către virtute și cunoaștere câtă vreme se evită prima treaptă a demersului ascetic: îndepărtarea plăcerilor trupului. După cum reiese și din capătul anterior, necesitatea asumării treptei inferioare se datorează faptului că ea înscrie omul pe calea către virtutea și gnoza autentice. Luptând cu patimile, omul află că existența sa în trup, după care își concepe propria persoană, este sursa răului pe care îl are de îndepărtat în mod spiritual; drept urmare, va evita să caute virtutea doar aparentă, înfăptuită pentru a primi aprecierea persoanei sale, ori falsă cunoaștere concepută ca rod al capacităților intelectuale la fel de personale (în capătul anterior, este specificat limpede că Maxim vede demersul ascetic ca pe o „ieșire din sine”).

Decizia de a te consacra lucrării virtuții, echivalată cu aruncarea în scăldătoare, este prezentată de Maxim ca una ce poate deriva dintr-o deliberare umană. Expresia „judecată înțeleaptă” (ἐμφορὰ λογισμόν) trimite la termenul *phronesis*, căruia Aristotel, urmat de Maxim (vezi *Către ... Marin, despre cele două voințe...*, 9), îi fixa înțelesul de prudență sau grijă pentru felul în care trăiești la nivel practic. În cazul de față, simpla prudență a omului față de pericolul patimii poate determina hotărârea de a urma virtutea călăuzitoare către gnoză. Drept urmare, Maxim explică indecizia pentru virtute prin „nepăsare”, o atitudine echivalentă lipsei de prudență. Consecințele nepăsării se materializează prin manifestarea unei umanități imperfecte, „boala”; este boală, întrucât „cel copleșit de plăcerile trupului” se susține de la efectele acțiunii mântuitoare sau vindecătoare ale iconomiei divine. Boala durează treizeci și opt de ani, pe măsura pierderii etapelor ascensiunii către gnoză, ascensiune definită tocmai prin asumarea personală a iconomiei divine (analogiile numerice caută să echivaleze creația văzută cu virtutea practică, iar creația inteligibilelor cu etapa contemplativă și cea gnostică, cf. și Stăniloae, *Filocalia* 2, n. ad.loc.).

Maxim oferă două soluții de vindecare pentru omul copleșit de plăceri. Mai întâi este soluția efortului ascetic, a căruia desfășurare constă în asumarea spirituală, liberă și interioară, a

activității divine creatoare și proniatoare, în vederea apropierei activității divine ultime de îndumnezeire. Totodată, această asumare presupune puterea de a înțelege sensul existenței umane în lumea creată. În schimb, a doua soluție are un caracter coercitiv și exterior, fără să solicite „înțelegerea”, ci ascultarea poruncii morale a Cuvântului mântuitor, cel care deja a depășit lumea creată. Se poruncește ca mintea afectată de imoralitatea existenței mundane să fie abandonată în favoarea înfăptuirii virtuții cu trupul. Este de remarcat că Maxim concede ambelor soluții o aceeași finalitate: mântuirea; neputința de a urma ascensiunea gnostică este compensată de practica virtuții, chiar dacă ultima are un aspect descendent prin faptul că implică suspendarea facultății superioare a omului, mintea, pentru consacrarea realizării virtuții prin faptele trupului.

### 1, 81

Din ideea unei duble vindecări din 1, 80, reieșea că, spre deosebire de înfăptuirea virtuții prin abandonarea minții, efortul ascetic este un angajament cognitiv. Această consecință contrasta evident cu poziția lui Maxim de respingere a cunoașterii raționale ca temei al gnozei (capătul următor, 1, 82, servește, de asemenea acestui scop). Capătul 1, 81 este menit, de aceea, să clarifice modul în care este angajată reflecția în ascensiunea gnostică. Reflecția proprie ascensiunii către gnoză este denumită „cugetare” (διάνοια). Maxim este atent la distingerea cugetării de minte (νοῦς), aceasta fiind facultatea propriu-zisă a cunoașterii (vezi, de exemplu, distincția din 1, 13-14 și comentariul la 1, 14). Tradiția platonico-aristotelică considera mintea ca fiind facultatea prin care obținem cunoașterea principiilor; acestea erau cunoștințele de ordin superior, capabile să determine cunoașterea tuturor celorlalte lucruri. Folosirea ei în acest fel, prin angajarea raționalității umane, fusese respinsă în capătul anterior. De data aceasta după o tradiție mai curând aristotelică, cugetarea fusese identificată cu activitatea intelectuală în genere. Concordant, pentru Maxim, cugetarea nu impune forme proprii de cunoaștere sau principii; ea este mai degrabă conștiința intelectuală ce însoțește experimentarea unor realități ce nu devin obiecte ale unei cunoașteri raționale.

La fel ca și mintea, cugetarea suferă influența lumii și devine astfel necurată. Ea este determinată de modul de a fi în

lume, al nostru și al celorlalte lucruri. Modul de a fi este denumit de Maxim „esență” (οὐσία, traductibil și ca substanță), dar termenul nu se referă la condiția generică a unui lucru (la „ființă” unui lucru), ci la subzistența lui în lume ca lucru supus schimbării și disoluției. Din acest motiv, se solicită desprinderea conștiinței de lumea în devenire, printr-un efort practic și contemplativ ce ne face să vedem lumea ca parte a lucrării eterne a lui Dumnezeu (de exemplu, după modelul schițat în 1, 79). Drept consecință, virtutea ascetului gnostic nu mai împrumută caracteristicile lumii prezente; nu este amenințată de schimbare și nu depinde de faptele trupului, devenind deprindere imutabilă a sufletului. Pentru că suntem în esență ființe în devenire, prezența însușirii divine a imutabilității este explicată de Maxim prin faptul că este dobândită ca har divin, iar în ordinea conștiinței umane prin aceea că, în locul atașamentului față de lume, trăim iubirea față de Dumnezeu (în capătul 1,1 dintre cele *Despre Dragoste*, Maxim definea iubirea tocmai ca dispoziție prin care punem gnoza divină înaintea atașamentului față de orice altă ființare; din aceeași scriere, vezi, de exemplu, și capetele 1, 4 și 6). Totodată, având un atribut divin, avem și certitudinea „făgăduinței divine”, adică, îndumnezeirea omului realizabilă la sfârșitul timpurilor.

Funcția esențială a iubirii în apropierea îndumnezeirii încă din viața prezentă, îl determină pe Maxim să specifice deosebirile fundamentale dintre cugetare și mintea ca facultate rațională. Rodul cugetării nu este o cunoaștere de ordin intelectual, ci nașterea unei dispoziții a sufletului, iubirea față de Dumnezeu. Mintea gnosticului nu își desfășoară lucrarea proprie; ea doar adoptă iubirea divină și primește lucrarea lui Dumnezeu sub forma iluminărilor gnostice. Mai aproape de termenii folosiți în acest capăt, gnosticul abandonează lucrarea minții și, odată cu ea, rădăcinile sale – existența în lumea devenirii; lasă, în schimb, ca mintea să-i fie lucrată de Dumnezeu, obținând în acest fel strămutarea ei la existența divină, trăită plenar la sfârșitul veacurilor (când omul se poate număra printre „cei vrednici”). Pentru că Maxim stabilește o legătură directă între lucrurile lumii și gândirea lor (lucru accentuat și în capătul următor), se dovedește că numai prin suspendarea activității minții obținem transcenderea lumii devenirii („eliberarea de orice schimbare”).



Pentru că schimbarea apăruse la finalul capătului precedent drept incontestabilă câtă vreme ne menținem la nivelul gândirii, Maxim încearcă acum să arate cum gândirea umană este definită în ea însăși de schimbare. Mai precis, capătul se oprește asupra uneia din condițiile schimbării, pluralitatea; nu am putea gândi un lucru ca fiind în schimbare, dacă nu ar exista: un factor al schimbării, o condiție la care ajunge prin schimbare, momente diferite de timp, etc.

Obiectul analizei lui Maxim este „gândul” (νόησις). Gândul este activitatea proprie minții (νοῦς). Fără gânduri, mintea nu subzistă decât potențial (κατά δύναμιν; această idee de origine aristotelică (cf. *De An.* 429a), numai presupusă în acest capăt, apare într-un alt context și la Plotin, *Eneade*, VI, 2, 21, de care Maxim se apropie prin echivalența dintre gând și pluralitate). În finalul capătului precedent, folosindu-se de plurivalența termenului grecesc *dynamis* (potență și putere), Maxim sugerase că gnosticul își aduce mintea la o stare potențială în Dumnezeu („mintea și-a înrădăcinat puterea”), urmând să fie actualizată de iluminările divine.

Prima marcă a pluralității gândului e situarea lui ca mijloc între termenii după care judecăm orice act de cunoaștere, gânditorul și gânditul (traducerea literală pentru τό νοούμενον, obiectul gândit). În mare, distincția echivalează cu cea modernă dintre subiectul și obiectul cunoașterii. Spre deosebire de sensul comun al distincției moderne, Maxim nu vede termenii în separație, așa cum se întâmplă, de exemplu, în filozofia lui Descartes; obiectele gândite nu sunt lucruri ce stau în afara subiectului, fapt pentru care cel din urmă se va strădui să folosească mijloacele cele mai potrivite pentru a și le apropia. Pentru Maxim, lucrurile gândite, tocmai pentru că sunt gândite, sunt deja în relație cu subiectul gânditor. Această viziune epistemologică poate fi apropiată de teoria kantiană asupra cunoașterii: nu cunoaștem lucrurile în sine, obiectele cunoașterii fiind, în general vorbind, numai rezultatul folosirii unor concepte ale intelectului destinate realizării experienței. Însă interesul lui Maxim nu este să conteste imposibilitatea cunoașterii lucrurilor în sine, ci doar faptul că obiectelor gândirii, întrucât se găsesc în relație cu subiectul în ipostaza exercitării gândirii, nu li se poate pretinde transcendența unor lucruri ce se găsesc

cu adevărat în afara omului, așa cum este îndreptățit să se pretindă pentru Dumnezeu.

Al doilea pas al afirmării pluralității gândului constă în revelarea lipsei simplității inerente celor doi termeni: gânditorul și obiectul gândit. Pentru a înțelege această contestare a simplității, realizată prin utilizarea noțiunii de substrat, trebuie să facem apel la filozofia aristotelică. Substratul (ὕποκειμένον) apărea la Aristotel într-o dublă accepție: fizică și logică. În prima accepție, (atestată în *Fizica* 190a-b), substratul era reprezentat de partea unui lucru rezistentă la schimbare și considerată de Aristotel a fi substanța (*ousia*) acestui lucru; substanța nu este de natură inteligibilă, ea însăși având un substrat din care a devenit, precum sămânța în cazul plantelor și animalelor (190b4). Una din concluziile lui Aristotel era faptul că orice lucru din lumea devenirii este complex. În accepție logică, Aristotel echivala substratul cu subiectul logic al unei judecăți predicative: „substratul (subiectul) este cel despre care se predică alte lucruri, în timp ce el însuși nu este predicat despre nimic altceva” (*Metafizica* 1029a, cf. și *Categorii*, 1a-b). Aplicată metafizic, accepția logică stabilea că orice substanță (*ousia*) fie figurează ca subiect, fie subzistă într-un subiect; se adăuga suplimentar, contra lui Platon, că substanța subiect propriu-zisă sau primă este lucrul individual, singurul cu subzistență reală, în timp ce substanțele predicate despre el (substanțele secunde) nu au o existență reală, dacă sunt gândite separat de încorporarea lor într-o substanță primă.

Maxim se folosește de ambele accepții aristotelice ale substratului, predominantă este însă accepția fizică. Astfel, gânditorul este considerat un substrat, se subînțelege, omul sau un om anumit, care deține facultatea sau potența de a gândi. Prin contrast cu 1, 81, suntem îndreptățiți să considerăm că Maxim are în vedere aici sinele determinat de lume. Tot într-un sens fizic, obiectul gândirii, într-o primă variantă, poate fi unul din aceste substraturi cu subzistență reală, așa cum este și omul însuși („obiectul gândit este fie un substrat oarecare ca atare”). Altminteri, într-un sens mai apropiat de cel logic, obiectul gândirii este „într-un substrat”. În acest punct, Maxim nu putea menține adversitatea lui Aristotel față de platonism, întrucât el admite ființarea reală cel puțin a unor inteligibile, cele create de Dumnezeu. Din acest motiv, în locul subzistenței într-un substrat,

propune „faptul de a fi gândit împreună cu” (συνεπινοούμενν), adică o dependență cognitivă a inteligibilelor cu care are de-a face gândirea umană. Dintre aceste inteligibile, unele depind de recunoașterea faptului că omul are posibilitatea de a le gândi, caz în care substratul ultim este omul însuși (de exemplu, conceptul de „principiu”; nu este subzistent printre ființările supuse devenirii, dar este o noțiune pe care omul o poate gândi); celelalte inteligibile mai înainte de a fi cunoscute sunt cuprinse deja în substanțe sub formă potențială (de exemplu, conceptul de „triunghi”; când gândirea ajunge la conceperea acestuia, o face presupunând că există de mai înainte substanțe, să spunem, un bloc de piatră, ce conțin forma triunghiulară în mod potențial și o conține și actual, când sculptorul trece de la triunghiul gândit la cel cioplit).

Concluzia lui Maxim despre lipsa simplității oricărei ființări (*ta onta*) adaugă o nouă exprimare a relației în care se găsesc prinse la nivelul gândirii, anume neputința lor de a fi simple „în sine”. Adăugirea are la bază presupuziția că lucrurile existente, fiind supuse schimbării, comportă inerent o multitudine de aspecte, iar gândirea, singura care poate accede la ființări sustrate schimbării (de genul conceptelor raționale) se sprijină în ultimă instanță pe entități supuse devenirii, fie că este vorba de omul ce le gândește, fie de celelalte ființări subzistente. Opus lucrurilor gândite este Dumnezeu ca „monadă indivizibilă”, calificare a divinului prezentă la Dionisie Areopagitul (*Despre numele divine*, 1, 4). În spiritul concepției areopagite, Maxim se apleacă și asupra „numelor divine”, respectiv, asupra modului în care, deși impropriu, îi putem atribui lui Dumnezeu predicatele de „substanță” și „gândire”. Inaplicabilitatea conceptelor relaționale cu ajutorul cărora determinăm substanțele și gândurile din lumea devenirii: „a fi într-un substrat” și „a fi gândit împreună cu”, îl determină pe Maxim să afirme că în Dumnezeu nu poate exista diviziunea dintre gândire și ființă. Dumnezeu este „el însuși” și „cu totul”, gândire sau ființă, adică într-un fel cu totul altul decât sunt lucrurile pe care le concepem ca substanțe sau gânduri și, de aceea, având pentru omul determinat de lume aceeași transcendență ca și predicățiile apofatice „cu totul dincolo de substanță și dincolo de gândire” sau „monadă indivizibilă, fără părți și simplă”.

Scopul lui Maxim nu este simpla evidențiere a transcendenței lui Dumnezeu, ci acela de a arăta că omul poate fi, totuși, înălțat la ea. Pentru aceasta, omului i se cere renunțarea la dualitatea gândirii, adică, în cuvintele din 1, 81, trebuie să renunțe la sine ca gânditor și la lucrurile accesibile ca obiecte ale gândirii. Maxim consideră că obiectul renunțării este „posibilitatea de a gândi”, dar, în ciuda expresiei, nu solicită excizia unei facultăți naturale a omului. O asemenea „excizie” este adecvată numai pentru cel supus plăcerilor (vezi 1, 80), nu și pentru gnostic. Este exprimată mai degrabă necesitatea de schimbare a întregii dispoziții a omului orientată către lume. Treptele ascensiunii ascetice operează progresiv o asemenea schimbare până la crearea acelei stări (vezi 1, 84) în care și ceea ce este cel mai propriu omului, mintea, încetează să mai opereze mundan, adică prin impunerea formelor sale de judecată asupra lucrurilor de cunoscut (în altă exprimare, prin considerarea realității ca actualizare a posibilității omului de a o gândi). Părăsind gândirea umană întotdeauna duală, gnosticul devine monadă, însă numai „întrucâtva”, deoarece substanța sa de ființare circumscrisă lumii îl ține încă departe de îndumnezeirea de la sfârșitul veacurilor.

### 1, 83

Capătul dezvoltă contrastul dintre Dumnezeu ca unitate sau monadă și multiplicitatea proprie lumii. Diferit față de capătul precedent, concentrat asupra delimitării gnozei de cunoașterea rațională, Maxim caută să ofere indicii despre modul în care se petrece apropierea gnosticului de condiția monadică a divinității. Urmărind acest scop, capătul nu se mai referă la opoziția dintre Dumnezeu și lume sub aspectul transcendenței absolute a divinității. Transcendența absolută este subliniată de contrastul dintre multiplicitatea lumii și Dumnezeu „unul și singurul”; în termenii filozofici folosiți mai întâi de Platon în dialogul *Parmenide* și reluați apoi filozofic și teologic de neoplatonicieni, expresia este echivalentă cu ipoteza „unului unu”, adică a unului ce nu primește nici o altă determinație în afară de propria lui afirmare (cf. *Parm.* 137c-142b). Dumnezeu ca Unul nu poate primi nici predicatele identității cu sine, al simplității și al asemănării. Din acest motiv, Maxim mută discuția de la Dumnezeu însuși la ceea ce este „în Dumnezeu”. Este vorba de aceeași trecere atestată în capătul 1,1, unde, ulterior

afirmării lui Dumnezeu ca Unul, se specifică faptul că el deține „întreaga putere de a fi”. Atributele menționate sunt în posesiunea lui Dumnezeu și nu predicate prin care acesta este descris.

Consecința acestei mutații este faptul că apropierea gnosticului de Dumnezeu este descrisă de Maxim ca o continuare a eforturilor ascetice și nu ca o sciziune în modul său de a fi, după modelul celei existente între Dumnezeu în sine și om. Semnul continuității este îndepărtarea progresivă prin asceză de atributele contradictorii celor divine: alteritatea, diferența și neasemănarea specifice multiplului substanțelor și gândurilor.

Interpretarea analogică a comunicării lui Moise cu Dumnezeu în „cortul adunării” și a intrării Marelui Preot în Sfânta Sfintelor este preluată de Maxim (aproape sub forma citării, cf. GC, 96-7) de la Philon din Alexandria (din tratatul exegetic al acestuia denumit *Despre uriași*, 52-53). Aproximarea de Philon este motivată de von Balthasar prin faptul că Maxim dorește să evite două exprimări diferite despre contemplația mistică: una aparține lui Dionisie Areopagitul, potrivit căruia ar fi nevoie de o abandonare totală a gândirii; a doua apare la Evagrie, înclinat să localizeze întâlnirea cu Dumnezeu într-un loc inerent minții (după cum arată von Balthasar, capătul 1, 83 se folosește în aceeași măsură de expresii utilizate de cei doi înaintași). La Philon se găsește o cale de mijloc: întâlnirea cu Dumnezeu se realizează prin menținerea cugetării, dar una dezgolită de modul ei de exercitare în lume sub forma opiniei (*doxa*, cf. ibidem, 53.5). Ideea platoniciană a preexistenței sufletului, subzistentă la Philon, dar și la Origen (de la care Maxim împrumută expresia „cortul cugetării” (*dianoia*), cf. GC, ibidem), favoriza conceperea contemplației mistice ca una ce se atașează în mod firesc naturii umane autentice înrudite cu divinul – sufletul „fără glas”. Departate de această idee platoniciană (vezi 1, 11 și comentariul), Maxim adaugă interpretării lui Philon remarcile necesare pentru a face din atașarea naturală a contemplației mistice o legătură cu divinul pregătită de angajarea primordială a ascetului pe calea mortificării lumii din gândirea și faptele lui. Astfel, în locul simplei constatări a lui Philon că limbajul menține dualitatea dintre suflet și Dumnezeu, Maxim face în plus referință la dualitatea oricărui gând uman (cf. 1, 82), condiție împotriva căruia ascetul se îndreaptă încă din primul stadiu al ascensiunii gnostice. Apoi, în locul interpretării philoniene a trecerii la Sfintele Sfin-

telor ca depășire a domeniului cunoașterii de ordin inferior (opinie și reprezentări, cf. Philon, *Legum allegoriarum*, 2.56.), capătul 1, 83 vizează depășirea prin virtute și cugetare a obiectelor cu care asctul are de-a face în primele două stadii ale vieții ascetice. Cerința abandonării naturii sensibilelor și inteligibilelor este o aluzie la stadiul începătorului, iar purificarea „față de tot ceea ce-i este propriu potrivit devenirii” vizează înlăturarea efectelor lumii asupra sufletului din stadiul contemplativ.

O altă deosebire față de Philon este descrierea întâlnirii mistice ca primire a „reprezentărilor dimprejurul lui Dumnezeu” (περί Θεοῦ φαντασίαις; pentru prepoziția περί am menținut traducerea „dimprejurul” și nu cea obișnuită, „despre”, din două motive: Maxim însuși se folosește în mod explicit de localizare spațială presupusă de prepoziție, de pildă, în 1, 41; descrierea pe care o oferă întâlnirii mistice în alte capete, precum, 1, 84-85, 2, 16, se referă la o pluralitate a iluminărilor divine, nu la o serie de cunoștințe obiectuale „despre” Dumnezeu Unul). Philon respingea noțiunea de reprezentare (cf. Philon, ibidem și *Migr. Abr.* 183, după GC, 97) ca urmare a semnificației acesteia de imagine senzorială, cauzată de contactul dintre un obiect sensibil și facultatea simțirii, semnificație consacrată de filozofia greacă platonico-aristotelică și folosită de Maxim însuși (cf. *Mystagogia*, Cuvânt înainte; *Despre dragoste*, 2, 56 și 85). Von Balthasar califică folosirea expresiei în acest capăt drept „îndrăzneță și surprinzătoare”, justificată numai de permisiunea lui Dionisie pentru utilizarea termenilor epistemici în discursul catafatic despre Dumnezeu (*Despre numele divine*, 7,3). Consider însă că expresia este justificabilă și prin apel la concepția lui Maxim despre iluminarea mistică. Tocmai pentru că este iluminare a cugetării goale în privința unor taine divine, procesul dobândirii cunoștințelor gnostice putea fi descris cel mai adecvat după modelul mecanismului de producere a reprezentărilor. În variantă aristotelică, mecanismul presupunea existența unor obiecte exterioare simțirii, a căror mișcare este imprimată asupra acesteia, dând naștere unor reprezentări persistente și după încheierea actului senzorial; în plus, folosirea acestor reprezentări în coordonarea acțiunilor ar fi o caracteristică a viețuitoarelor lipsite de minte (*nous*) sau a oamenilor a căror minte nu este funcțională (cf. *De Anima*, 429a). Dat fiind că Maxim folosise deja filosofia aristotelică împotriva ei înseși pentru respingerea gân-

dirii (1, 82, care poate fi apropiat, de asemenea, de considerațiile lui Aristotel din *De Anima*, 429a-430a), este posibil ca raportarea termenului „reprezentare” la considerațiile aceluiași filosof să fie una voluntară, mai ales că reprezentările divine au, în mod asemănător, proprietatea persistenței (1, 86) și survin numai în cazul celui ce renunță la activitatea minții. De altfel, chiar în capătul inaugural al acestui tratat, Maxim lasă loc pentru conceperea cunoașterii divinului sub forma reprezentării; el nu respinge reprezentările ca atare, ci doar „reprezentarea naturală” (ἐκ φυσικῆς ἐμφάσεως). Reprezentarea era, în plus, un termen util pentru descrierea experienței mistice, datorită presupusei înrudiri a termenului grec cu cel de lumină (φῶς; presupunerea apare la Aristotel în locul citat anterior și este o etimologie la care fac apel și filozofii stoici, cf. Mansfeld, 2005, 400). Astfel, vorbind despre reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu, Maxim subînțelege că gnosticului îi sunt accesibile cunoștințe mistice pozitive, acestea fiind efecte ale iluminării divine (φῶς; folosirea simbolisticii luminii este abundentă în acest tratat; cf., de exemplu, 1, 16, 31 și 2, 33, 69-70). Accentuarea aspectului pozitiv al experienței mistice contravine insistenței asupra aspectului ei negativ, întâlnită la Philon sub imaginea întunericii din „cortul adunării”, unde Moise comunica cu Dumnezeu (*Despre uriași*, 54), preluată apoi de Grigore de Nyssa în *Despre viața lui Moise* pentru a formula propoziția paradoxală: „în aceasta constă adevărata vedere a celui căutat: că a-l vedea este același lucru cu a nu-l vedea” (2.163).

În concluzie, revelația mistică are pentru Maxim în primul rând un aspect pozitiv, asigurând gnosticului inițierea în starea de îndumnezeire de la sfârșitul veacurilor. O imagine mai clară a acestei concepții apare în capătul 2, 6 din cele *despre dragoste*: „în avântul rugăciunii înseși, mintea este răpită de lumina infinită a lui Dumnezeu; ea nu se mai simte deloc nici pe sine, nici pe o altă ființare, cu excepția Celui care lucrează în ea prin iubire o asemenea iluminare. Iar atunci, fiind mișcată către rațiunile dimprejurul lui Dumnezeu, primește reprezentările (ἐμφάσεις) curate și limpezi despre El”.

## 1, 84

Capătul continuă prezentarea întâlnirii mistice cu Dumnezeu. Avem de-a face, din nou, cu o transcriere aproape integrală

a interpretării alegorice oferite de Philon din Alexandria în *Despre uriași*, 54 (cf. GC, 97-98). Adăugirile (la rândul lor inspirate din Dionisie, Grigore de Nyssa, Origen și Evagrie, cf. ibidem) sunt menite să apropie respectiva interpretare de viziunea lui Maxim despre gnoză și efortul ascetic premergător ei.

Astfel, spre deosebire de Philon, care vedea fixarea cortului în afara taberei numai ca desprindere a voinței de domeniul lumii văzute, Maxim o interpretează ca dispunere totală a sufletului în afara lumii, adică, atât prin moralitate (voință), cât și prin cugetare (*dianoia*). Ca indicație că nu este vorba de cugetare în sensul de cunoaștere rațională, Maxim adaugă interpretării lui Philon o expresie inspirată din Evagrie: „locul fără formă și fără materie al cunoașterii” (τόν αἰδῆ καὶ ἄϋλον τῆς γνῶσεως τόπον). Evident, fără sens spațial, Evagrie socotea că acesta este locul lui Dumnezeu (cf. GC, 98), sau, mai precis, că gnosticul poate deveni loc pentru El abia prin atingerea acestui tip de cunoaștere (*Despre rugăciune*, 69, cf. și Bunge, 1997, 145). Deși Maxim utilizează semnificativitatea „locului” pentru exprimarea capătului ascensiunii gnostice (vezi 1, 68 și 2, 32; pentru o viziune elaborată asupra „locului”, cf. 2, 78), interesul lui în acest capăt este, așa cum am amintit anterior, să justifice menținerea integralității omului la nivelul iluminării mistice. Astfel, lipsa formei apare ca un corespondent al cugetării purificate, iar lipsa materiei ca unul al virtuții practice, astfel încât cele două apar angajate în cunoașterea mistică. Metafora locului are funcția de a evita ideea că voința și cugetarea sunt cauze ale unei asemenea cunoașteri, întrucât mutarea lor în locul gnozei presupune faptul că ele suferă acțiunea divină iluminatoare.

## 1, 85

În logica interpretării analogice a comunicării lui Moise cu Dumnezeu, capătul ar trebui să prezinte cum se produce gnoza, după ce mai înainte se arătase cum se ajunge la ea. Din nou, Maxim urmează interpretarea lui Philon, de data asta din scrierea *Despre Viața lui Moise* (1, 158-9). Rămân însă ca și mai înainte ajustările pe care le face în direcția indicării caracterului pozitiv și integral uman al iluminării mistice.

Prima ajustare a interpretării lui Philon constă în substituirea semnificației întunericului. Din expresia lui Philon, „întunericul este substanța (*ousia*) lipsită de formă, fără materie și fără



trup", Maxim înlocuiește termenul „substanță” cu cel de „stare” (κατάστασις). Diferența este semnificativă, deoarece se mută caracterul negativ al întâlnirii mistice la nivelul subiectului uman, permițând ca gnoza cuprinsă în această stare să fie considerată numai sub aspect pozitiv. Totodată, această substituție conferă un sens personal întâlnirii mistice; omul nu accede la o realitate superioară (*ousia*) exterioară sieși, ci la o stare interioară, iar cunoștințele gnostice urmează să fie privite ca unele pe care Dumnezeu i le încredințează acestuia ca persoană, din „iubire de oameni”.

Desemnarea gnozei drept „cunoaștere paradigmatică a ființării” se originează, de asemenea, în expunerea lui Philon. Paradigmatică nu era însă cunoașterea, ci substanța (*ousia*). În spatele concepției lui Philon stătea imaginea de inspirație platoniciană a ființei (*ousia*) constituită din Ideile lucrurilor, care, la rândul lor, servesc drept model (*paradeigma*) pentru lucrurile aflate în devenire. Similitudinea cunoașterii ființei cu o ascensiune de tip mistic era oferită de mitul peșterii din dialogul platonian *Republica*. Filozoful urma un traseu ascendent de la umbrele din peșteră la lumina soarelui, adică de la lumea sensibilă la Forma Binelui, pentru ca apoi să se întoarcă pentru a-i educa pe oamenii aflați încă în întuneric. Din această descriere, precum și din necesitatea prescrisă de Platon ca filozoful să se raporteze la Idei, Philon deriva posibilitatea ca omul dedicat contemplației mistice să se constituie el însuși pe baza cunoștințelor divine dobândite, devenind astfel model (*paradeigma*) de virtute pentru neinițiați, așa cum va fi fost Moise (cf. *Despre viața...*, 158).

Maxim preia ideea philoniană a misticului devenit model de virtute, dar noțiunea de „cunoaștere paradigmatică a ființării” este probabil să fi fost influențată de Dionisie Areopagitul (cf. GC, 99 cu trimitere la *Num. Div.*, 5, 8). Dionisie amintea despre o pre existență unitară a modelelor (*paradeigmata*) tuturor ființării în Dumnezeu, echivalabile cu voirile (θελήματα) divine frumoase și bune. Aplicate la cuvintele din 1, 85, precizările lui Dionisie ne pot preveni să nu echivalăm modelele ființării cu niște principii ultime ale lucrurilor destinate spre a fi cunoscute. Ele nu sunt principii ale ființării, ci principii divine pentru ființări. Impactul lor asupra gnosticului nu este unul cognitiv, ci modelator, câtă vreme, prin modelele ființării, află prezența lui Dumnezeu unic în el însuși (în propria „stare”) voind reali-

zarea binelui și frumosului. Pe baza capătului 1, 56 (vezi și comentariul), putem aprecia că modelele ființării indică felurile în care acestea pot fi bune în eternitate (potrivit „zilei a opta”). Iar pentru că omul este singura ființare ce poate dobândi binele, modelele vor exprima felurile în care omul poate ființa bine în eternitate și, implicit, rațiunile tuturor celorlalte ființări, toate menite să aducă omul la o asemenea condiție. Drept urmare, Maxim le identifică cu „virtuțile divine”.

### 1, 86

Maxim stabilește fără echivoc sensul moral al contemplației mistice, implicat în capătul anterior. Realizează acest lucru prin reducerea termenilor proprii cunoașterii raționale la semnificații morale: filosofia ca disciplină a cunoașterii apare acum ca un efort moral, în acord cu o folosire generalizată a cuvântului grec pentru desemnarea ascezei creștine; „știința (ἐπιστήμη) în ea însăși” nu mai este un *summum bonum* al raționalității umane, prin care aceasta, după modelul filozofiei grecești, descoperă principiile ultime ale lucrurilor, ci este descoperire a fermității voinței, se subînțelege, prin cunoașterea mistică a lui Dumnezeu – un *summum bonum* al urmăririi efortului ascetic; în sfârșit, în locul principiilor multiple pe baza cărora filozoful caută să deducă felurile de a fi ale tuturor lucrurilor, gnosticul îl află pe Dumnezeu ca principiu sau rațiune unică a virtuții.

### 1, 87

Maxim rectifică o altă posibilă neînțelegere a gnozei, ce ar fi putut fi determinată de folosirea în capătul anterior a verbului „a descoperi”. Voința statornică de a acționa de „bună voie” potrivit „rațiunii virtuții”, deși este un câștig al contemplației mistice, nu este o noutate. Dimpotrivă, pentru că gnoza înseamnă participare în duh la realitatea învierii lui Christos (în trup se va realiza numai la sfârșitul veacurilor), originea ei este îndepărtată, omul fiind înscris potențial spre obținerea ei de la începutul vieții creștine: „botezul în Christos prin Duhul”. De asemenea, caracterul voluntar și statornic al voinței, obținut prin contemplația mistică, îi este deja familiar ascetului prin lucrarea la fel de statornică a virtuților și prin caracterul voluntar al mortificării lumii prezentă în el însuși. Continuitatea și diferența dintre asceză și condiția gnostică sunt determinate de

sensul cristologic al existenței umane: prin botez și prin urmărirea virtuții se re trăiește opera lui Christos de asumare și jertfire a trupului în vederea învierii acestuia („prima incoruptibilitate”), prin contemplația mistică se participă la starea de îndumnezeire eternă pregătită de Christos oamenilor la sfârșitul veacurilor, în măsura în care aceștia depășesc lumea prin spiritul lor („în duh”). Primul act al iconomiei cristologice („ziua a șaptea”) îl condiționează pe cel de-al doilea („ziua a opta”), dar fac parte împreună din aceeași lucrare salvifică. Dată fiind, această unitate a iconomiei, ascețul trăitor al virtuții are același acces la mântuire prin desăvârșire lui în ziua a șaptea, precum are gnosticul prin participare la ziua a opta. Singura diferență evidențiată în acest capăt rămâne faptul că gnosticul, împărtășindu-se din condiția învierii, deține „bunurile” (sau „virtuțile divine” din 1, 85) potrivit eternității din ziua a opta și, de aceea, nu le poate pierde, cum o poate face practicianul virtuții, participant încă la lume sub forma negării ei.

## 1, 88

După observația lui von Balthasar, capătul este din nou o reluare aproape fidelă a unui text al lui Philon din Alexandria (din scrierea *Quis rerum divinarum heres?*, 112, cf. GC, 95). Introducerea textului în acest loc pare să aibă mai multe cauze. O primă cauză, ar putea fi întregirea imaginii unitare a iconomiei divine; dacă în capătul precedent fuseseră invocate ultimele două stadii, zilele a șaptea și a opta, apreciindu-se că gnoza este un dat potențial odată cu înscrierea omului în viața creștină, acum, indicându-se că scopul imaginii cortului mozaic este trimiterea „virtuții divine”, iar această virtute este atinsă numai în urma contemplației gnostice, gnosticul se poate revendica încă de la „ziua a șasea” – de la începutul iconomiei divine.

O a doua cauză ar putea fi nevoia de arăta că aspectul imitativ al contemplației gnostice este de fapt un mod prin care se manifestă activitatea divină însăși; gnosticului îi este îngăduit să devină tip (τύπος) al frumuseții virtuților divine (în acord cu 1, 85; este de menționat că, într-un text paralel din *Ambigua* 1117BC, Maxim folosește expresia τύπος pentru desemnarea condiției obținute în urma iluminării, cf. GC, 99), întocmai cum activitatea sa revelatoare din Scriptură se realizează prin oferirea unor tipuri. Interesul lui Maxim pentru accentuarea semni-

ficației noțiunii de „tip” este dovedită și de faptul că aceasta este adăugată textului lui Philon (așa cum făcuse și Grigore de Nyssa, cf. *Viața lui Moise*, 44; cf GC, 96).

În sfârșit, o a treia cauză a introducerii textului philonian ar putea fi necesitatea de a da o explicație pentru faptul că întâlnirea mistică a fost până acum descrisă prin utilizarea analogică a unei imagini din Vechiul Testament, anterioară realității cristologice a gnozei. Textul lămurește că tipurile scripturistice exprimă de fapt harul lui Dumnezeu atemporal (vezi 1, 89), fără să fie constructe umane. Semnificația revelatoare a Scripturii va constitui, de altfel, tema următoarelor capete (1, 89 – 1, 100).

### 1, 89

Maxim continuă justificarea apariției în Vechiul Testament a tipurilor pentru experiențele gnostice originare în realitatea învierii făcută posibilă de Noul Testament (vezi finalul comentariului la 1, 88).

Expresia „harul Noului Testament” trimite la ideea ultimelor două etape ale economiei divine. Ca har, acestea oferă omului puterea depășirii lumii naturale și a moralei trupului, respectiv, puterea îndumnezeirii prin asumarea voluntară și spirituală (în duh) a activității divine cristologice. Activitatea creatoare a lui Dumnezeu și instituirea moralei trupului sunt consemnate de Vechiul Testament și, la rândul lor, reprezintă harul divin acordat oamenilor pentru posibilitatea ultimă a îndumnezeirii. Pentru că anterior întrupării lui Christos, existența umană era determinată de natură și trup, oamenii nu puteau accede la cauza ultimă a harului din Vechiul Testament, mulțumindu-se cu efectele ei benefice pentru viața în interiorul lumii create, totuna cu „litera” Legii. Abia prin instituirea de către Christos a necesității de a trăi o morală spirituală, omul poate descoperi cauza ultimă a harului din Vechiul Testament și poate lăsa deoparte „litera”.

Interpretarea Scripturii pentru aflarea semnificațiilor ascunse ale prezentului cristologic al omului apare ca o activitate ce dublează cunoașterea mistică, la rândul ei o cunoaștere a modelelor (*paradeigmata*) sau a cauzelor originare ale ființării și, în același timp, o înscriere a gnosticului în realitatea cristologică a îndumnezeirii. Această relație dintre exegeza biblică și iluminarea mistică apărea, de altminteri, și la Evagrie Ponticul,

care le considera pe amândouă ca părți ale ultimului stadiu al ascensiunii ascetice, cel teologic (cf. Bunge, 1997, 142-143).

## 1, 90

Maxim urmărește să arate că harul divin sub aspectul aducerii omului la realizarea binelui, deși poate fi descoperit ca subzistând mai întâi în mod tainic în Lege, nu urmează succesiunea cronologică a etapelor iconomiei. Astfel, Evanghelia câștigă întâietatea ca moment intermediar al iconomiei în care omului i se dă harul de a depăși lumea din el și din afara sa prin realizarea spirituală a binelui. Față de Evanghelie, moralitatea Legii ca disciplinare a trupului este umbră, adică nu poate fi realizată decât în vederea moralității spirituale cerute de Christos. Moralitatea evanghelică este, prin realizarea virtuților, chip (εἰκὼν) al bunurilor viitoare, dar această caracterizare nu o situează, în ordine umană, pe o treaptă inferioară față de binele etern destinat omului (nu este „umbră”), deoarece accesul la această ultimă condiție depinde tocmai de realizarea actuală a virtuților. În ordine divină însă, virtuțile prezente sunt numai imitații ale celor eterne, deoarece omul caută realizarea binelui spiritual într-o condiție inferioară a existenței, încă în lume. Numai ajungând la îndumnezeire, depășește condiția inferioară a imitației, deoarece atunci va dobândi aceeași natură cu aceea a binelui divin.

## 1, 91

Comparația Scripturii cu un „om spiritual” este o consecință firească a descrierii acesteia ca expresie a iconomiei divine (vezi 1, 89-90). Întreaga iconomie este pentru om și simultan realizabilă în fiecare om la nivel spiritual (vezi 1, 79).

Asimilarea Scripturii cu un om se sprijină pe următoarele similitudini: expresia „cuvântul Scripturii” are în alcătuire termenul grec τό ῥητόν, consacrat pentru cuvântul rostit și, de aceea, are o aceeași natură materială precum trupul; cuvântul „înțeles” (*nous*) este același care desemnează „mintea” umană – o facultate spirituală sau una rezidentă în sufletul omului. Grijă lui Maxim pentru a nu echivala înțelesul Scripturii cu mintea umană este determinată de nevoia de a clarifica faptul că pătrunderea la înțelesul spiritual nu poate fi realizată printr-un exercițiu intelectual. Ultima parte a capătului dezvoltă această

sugestie. Pentru „cel înțelept”, Scriptura nu mai contează în litera ei, adică nu extrage înțelesul spiritual din interpretarea cuvintelor ei inteligibile pentru oricine aflat în lume. Pentru că își mortifică lumea din el însuși, Scriptura îi apare numai în înțelesul ei spiritual.

## 1, 92

Maxim dezvoltă comparația dintre Scriptură și omul spiritual la nivelul părților acesteia. Este de reținut că aceste părți sunt puse în corespondență cu laturile persoanei gnosticului, el fiind omul spiritualizat sau „înțeleptul” din capătul anterior. Identitatea propriu-zisă a omului asumată de gnostic prin participarea la îndumnezeire este „sufletul său inteligibil” (νοερά; termenul grec era folosit în literatura patristică atât pentru desemnarea unei realități de ordin intelectual, cât și pentru indicarea unei naturi spirituale; mai apropiat de contextul de față, termenul apărea la Platon ca denumire pentru partea rațională a sufletului și fusese preluat cu această semnificație și de părinții Bisericii, cf. Lampe, 1963; vezi și *Mystagogia*, 6). Este identitate personală, dar simultan identificare cu natura lui Dumnezeu, după al cărui chip a fost creat (cf. *Myst.* ibidem). Încă existent în lume și, de aceea, separat de Dumnezeu, omul va face ca părțile ființei sale noninteligibile care mențin separația - trupul și simțirea - , să lucreze potrivit identității sale inteligibile. De aceea, trupul va lucra virtutea, iar simțirea va fi îndreptată către recepțarea virtuților divine (în felul „reprezentărilor” din 1, 83).

În lumina celor menționate anterior trebuie înțeleasă și tripartiția Scripturii. Legea este locul unde Dumnezeu relevă posibilitatea lucrării virtuții cu trupul, Profeții preînchipuie sau simt acțiunea realității divine inteligibile, fără să aibă loc încă identificarea omului cu aceasta, reprezentată de Evanghelie.

## 1, 93

Analogia întregii Scripturi cu omul spiritual nu înlătură caracterul limitat al activității divine surprinse de Vechiul Testament, în comparație cu revelația din Noul Testament. Această precizare constituie obiectul capătului prezent. Părțile Vechiului Testament sunt evaluate potrivit trecutului din ele, lucru evidențiat prin verbul la timpul trecut, „purta” și, în final prin prefixul πο- (tradus prin „pre-” și „de mai înainte”). Ținând de

trecut, ele nu exprimă adevărul sub unica formă adecvată, cea consacrată de gnoză – întâlnirea directă sau aflarea în prezența realității de cunoscut. Din acest motiv, Legea și Profeții cuprind o cunoaștere derivată a moralității și spiritualității „evangelice”. „Umbra” este realitatea derivată din lumina gnozei, iar „chipul” (εἰκόνα) este transpunere în altceva a obiectului real și, de aceea, nici o imagine nu poate surprinde obiectul așa cum este în el însuși.

Evangelhia însăși are o parte de trecut (reflectată în text de imperfectul „a arătat”), întrucât relatează fapte petrecute în timpul venirii lui Christos. Dar, Christos din Evanghelie este același cu adevărul prezent în singura cunoaștere autentică, cea gnostică și, din acest motiv, ea nu oferă o cunoaștere derivată. Adevărul este prezent în „litera” ei, adică în realitatea factuală semnificată de text, deoarece Christos, prin întrupare, și-a asumat integral această realitate.

#### 1, 94

În capetele 1, 94-96, Maxim urmărește corespondența dintre părțile Scripturii și modurile vieții ascetice. Legea ca morală a trupului indică stadiul începutului vieții ascetice, concentrat asupra abținerii de la lucrarea răului cu trupul. Jertfa animalelor, ca act prin care se manifesta relația cu Dumnezeu în Vechiul Testament, este repetată de renunțarea la patimi – iraționale precum animalele. Este de remarcat că Maxim concede și ascetului novice accesul la mântuire. Deși respectă o morală a trupului, el face acest lucru în Christos, de la care a primit „botezul în Duh”, iar activitatea sa va ține, de aceea, de morala duhului sau spiritului, sub forma „prunciei spirituale” (πνευματική). Prin adăugirea „în sine însuși” este sugerată, totuși, o condiție; mântuirea prin simpla renunțare la patimi este posibilă numai dacă aceasta este dispoziția interioară a omului, nu dacă e rezultatul unui refuz de a urca pe treptele superioare ale vieții ascetice.

#### 1, 95

Partea Scripturii reprezentată de Profeți este asociată stadiului nepătimirii. Profeții, deși aflați în prima etapă a iconomiei divine, au vederea etapelor următoare. Similar, ascetul în căutarea nepătimirii se află încă circumscris lumii naturale, dar vede

că ascensiunea spirituală înseamnă depășire a lumii naturale în favoarea celei spirituale. De aceea, grija lui va fi să înainteze către lumea spirituală, prin depășirea răului lumii ce îi reține în lume mijlocul prin care poate realiza o asemenea ascensiune, sufletul său. Față de primul stadiu, ascetul are conștiința moralei spirituale pe care este chemat să o realizeze și, de aceea, devine vinovat în cazul în care se mulțumește numai de la înfăptuirea răului cu trupul (legătura dintre această treaptă a ascezei și Profeți se sprijină pe trăsătura cea mai importantă a profetismului biblic: criticarea cultului exterior al jertfelor în favoarea unei moralități interioare, a „inimii, cf., de exemplu, Ier. 31, 33, unde profetul Ieremia amintește de încheierea unui nou legământ cu Dumnezeu, cu legi scrise în inimă).

### 1, 96

„Viața evanghelică” este atribuită ascetului de pe treapta contemplativă, după Maxim, cel care deja a renunțat la lume în amândouă modalitățile sale de prezență în om: ca patimă a trupului și ca dispoziție sufletească rea. Îmbrățișarea „cu sinceritate” (γνησίως, termenul exprimă și ideea înrudirii), înseamnă afiliere la opera salvifică a lui Christos prin răstignirea a tot ce înseamnă lume. Condiția ascetului contemplativ este activă („urmând întreaga virtute cu fapta”) și marcată, prin contemplații, de înțelegerea rațiunilor divine ale lucrurilor („cuvântul”). De aceea, el nu aduce ca jertfă un mod greșit de viațuire (fapte sau gânduri rele), deja abandonat, ci oferă o jertfă de „laudă și de mărturisire”. Pentru că ritualul evreiesc al jertfei presupunea, în majoritatea cazurilor, consumarea cărnii animalelor sacrificate de către preoți sau credincioși, Maxim specifică în final faptul că ascetul contemplativ se hrănește cu „nădejdea bunurilor viitoare”, altfel spus, viața lui evanghelică este apropiere de pozitivitatea realității divine și nu de negativitatea renunțării.

### 1, 97

După ce anterior (1, 94-97) fusese stabilită corespondența dintre părțile Scripturii și treptele vieții ascetice, Maxim caută reversul relației, adică felul în care viața ascetică determină înțelegerea Scripturii.



Capătul se sprijină pe identitatea dintre Scriptură și cuvântul (*logos*) lui Dumnezeu, iar apoi pe identitatea dintre acest cuvânt și Isus Christos ca Logos divin. Drept urmare, pentru a răspunde la problema cum ne devine Scriptura accesibilă, Maxim ia în considerație modurile în care Cuvântul ne este accesibil. Primul mod este cel al lui Christos întrupat și răstignit („prima venire”), imitat de ascetul practic prin efortul renunțării la lume. Al doilea este Christos înviat și, de aceea, mai presus de lume („a doua venire”), întâlnit de ascetul gnostic prin contemplațiile divine; chiar dacă gnosticul nu poate beneficia de harul îndumnezeirii, oferit numai la sfârșitul veacurilor, el ajunge să cunoască în modul cel mai limpede cu putință pentru omul aflat încă în lume („ca într-o oglindă”). În urma acestor experimentări ale Logosului în viața ascetică, vor exista două feluri ale apropierii de Scriptură: al începătorilor, cei mulți, căroro le va fi accesibil textul Evangheliei și, este asumat implicit, orice interpretare spirituală sprijinită pe aspectul narativ al acesteia; al gnosticilor, căroro li se va deschide înțelegerea duhului (*pneuma*) Evangheliei.

Pentru lămurirea folosirii frecvente a exegezelor alegorice, trebuie remarcat că viziunea lui Maxim face superfluă problema corectitudinii în interpretarea Scripturii. La fel ca în privința cunoașterii raționale, unde relația dintre subiect și obiect era indisociabilă, relația dintre interpret și obiectul interpretării nu poate fi dizolvată în așa fel încât să putem verifica adecvarea dintre interpretare și obiectul ei.

## 1, 98

Capătul dezvoltă ideea interiorizării celor două venituri ale lui Christos, mai ales că a doua venire, asumată de gnostic, nu poate fi prezentă pe deplin în existența sa. Acest din urmă aspect îl determină pe Maxim să îl ia pe Christos întrupat ca reper pentru interpretarea trăirii celor două venituri. Astfel, faptele prin care Christos întrupat realizează, prin voința lui omenească încercată în grădina Ghetsimani, sensul mântuitor al primei sale venituri – patimile și acceptarea morții, se regăsesc sub forma faptelor realizate de gnostic în vederea virtuții (cf. *Către Marin*, 51, PSB, 82, 202); trăirea celei de-a doua venituri este conceptibilă pornind de la gândul lui Christos întrupat prin care manifestă conștiința naturii sale divine și pe baza căruia învinge șovăiala

umană în fața acceptării morții. Acesta este exprimat în Noul Testament prin cuvintele rostite de Isus în fața lui Pilat: „dacă împărăția mea ar fi lumea aceasta, slujitorii mei s-ar fi luptat să nu fiu predat iudeilor” (Ioan, 18, 36). Slujitori sau îngeri, pot deveni și gnosticii ca martori ai dumnezeirii lui Christos („starea îngerilor”). Luând ca sprijin, asemenea lui Christos, gândul sau conștiința îndumnezeirii, menținerea gnosticului în starea de înălțare spirituală mai presus de lume are forța Cuvântului transcendent de la a doua venire.

## 1, 99

Interiorizarea celor două venituri din capătul precedent este redată acum prin termeni psihologici. Unirea Cuvântului cu natura umană, realizată la prima venire, este reflectată de facultatea simțirii aflată și ea în unire cu obiectele sensibile ce compun lumea, începând cu trupul. Unirea afectează și voința (γνώμη), înțelege de Maxim ca facultate failibilă de a voi, din care se nasc alegerile (vezi *Către Marin*, 6, în PSB, 82, 181-2). De aceea, alegerea binelui este o luptă cu noi înșine. În schimb, gnosticul, ca urmare a mortificării relației cu lumea, face inoperantă simțirea și, în acest fel, își situează voința dincolo de lumea ce putea să o pună la încercare și să îi cauzeze alegeri greșite (vezi 1, 84). Alegerile sunt simbolizate în acest capăt de „cei ce voiau să-l fi prins” (βουλομένων), făcându-se mai exact referire la deliberare, sau la reflecția în noi înșine ce precede alegere; se sugerează că gnosticul, renunțând la suinele său mundan, cu atât mai puțin ar putea ajunge la alegeri greșite (cf. *Către Marin*, 3, ibidem, 179-180). Mai mult, contemplația, înfățișându-i realitățile divine, îl fac să substituie orientarea simțirii către obiectele sensibile printr-o raportare directă la Dumnezeu (prin „reprezentările dimprejurul lui Dumnezeu”, vezi 1, 83 și comentariul).

## 1, 100

Distincțiile făcute până acum în privința aceluiași cuvânt divin al Scripturii îl arătau ca o pluralitate, de felul celei repudiate la 1, 82 în privința gândurilor. Este însă numai în aparență plural, vrea să spună Maxim în acest capăt. Pluralitatea nu ține de esența Cuvântului, ci de esența distribuirii universale a harului său. Intervenția sa adecvată fiecărei trepte a efortului ascetic, exprimă în același timp și faptul că, pentru Maxim, cerceta-

rea Scripturii constituie sprijinul divin oferit omului în mod constant, dincolo de lucrarea intermitentă în care fiecare este angajat. Gnosticul, având parte de contemplațiile divine temporare, primește harul lucrării inalterabile a virtuții, însă permanența iluminării sale spirituale este asigurată de posibilitatea de a găsi în Scriptură lucrarea aceluiași Duh din care s-a împărțat. Folosirea expresiei biblice „lapte rațional (λογικόν) neprefăcut” indică faptul că Maxim vede în interpretarea Scripturii o activitate asimilabilă celei raționale, dar, pentru că gnosticul se sprijină pe întâlnirea adevărului, cercetarea exegetică nu comportă failibilitatea oricărei întreprinderi intelectuale umane. În schimb, asceții care caută eliminarea răului din suflet sau a răului cu fapta, menționați în acest capăt, sunt lipsiți de o afiliere incoruptibilă prin duh sau spirit. Ei se confruntă cu faptele amenințătoare pentru stabilitatea unui efort spiritual uman și, din acest motiv, fermitatea Cuvântului divin prezintă chiar și în litera Scripturii accesibilă tuturor le devine sprijin esențial.

La rândul ei, pluralitatea manifestării aceluiași Cuvânt în modurile diferite de viață ascetică nu epuizează bogăția sensurilor sale. Maxim precizează în final că există sensuri ale Scripturii la care oamenii nu vor avea acces decât la sfârșitul veacurilor, în funcție de meritele lor. Inaccesibilitatea acestor sensuri trebuie gândită ca fiind determinată, la fel ca în cazul interpretării Scripturii în timpul vieții, de limitarea condiției umane actuale, încă circumscrisă lumii (nu este vorba, așadar, de un „cod secret”).



## 2, 1

Capătul 2,1 este cel mai extins din toate cele 200, fiind însă numai exprimarea trinitară a acelorași adevăruri din prologul teologic al primei centurii (1,1-10, cf. Berthold, 175, n. 105), în care. Maxim se referă la Dumnezeu numai ca Unul. Paralelismul face evidentă dogma trinitară ortodoxă susținută în acest capăt: Sfânta Treime este identică în mod absolut cu Dumnezeu Unul. Totodată, această afirmație dogmatică, împreună cu faptul că 2,1 este singurul capăt despre Sfânta Treime, reflectă, potrivit lui von Balthasar afilierea lui Maxim la o tendință generală a misticii creștine de origine greacă de a se sprijini la nivel ultim pe o concepție monistică despre Dumnezeu (cf. GC, 138). O altă consecință este situarea Treimii la nivelul transcendenței absolute implicate de noțiunea Dumnezeu Unul. În *Ambigua* (91, 1168 BA), Maxim exprimă mai clar acest aspect prin considerarea Sfintei Treimi ca subiect de care nu ne putem apropia decât prin teologia apofatică, adică prin discursul negativ adecvat stabilirii transcendenței divine; teologia catafatică s-ar ocupa de pronie, judecată și de aspectele diverse ale economiei (cf. GC, ibidem). Și, drept urmare, toate aceste subiecte se regăsesc tratate în cele mai multe dintre *Capetele Gnostice*.

Un alt scop al introducerii expunerii trinitare este distanțarea față de mistica de tip origenist care menținea o viziune subordonaționisă asupra Sfintei Treimi, astfel încât Tatăl era Unitatea absolută și scop ultim al ascensiunii mistice (cf. GC, 138-9) Cât privește conținutul propriu-zis al capătului, toate afirmațiile despre relațiile trinitare sunt dogmatic corecte. Modul în care introduce dogma fundamentală despre Sfânta Treime, „Dumnezeu are o unică ființă (*ousia*) în trei ipostasuri (*hypostasis*)”, arată limpede că interesul lui Maxim nu este de a coborî discursul dogmatic la un limbaj care să o facă accesibilă. Înțelegerea filozofică a *ousiei* (substanță sau ființă) înlesnea inteligibilitatea dogmei; era ușor de conceput că Dumnezeu este o unică substanță despre care se predică trei moduri de a fi esențiale, ca Tată, Fiu și Duh Sfânt (așa cum ar fi substanța „soare” despre care s-ar aplica o triplă ocurență: la răsărit, la amiază și la apus). Maxim începe și continuă prin a se feri de folosirea verbului „ a

fi", rămânând fidel afirmației apofatice a suprasubstanțialității divine introdusă în primele rânduri; folosirea verbului la sfârșitul capătului este justificată numai de coborârea discursului de la Sfânta Treime ca dumnezeire unică la ceea ce posedă aceasta: „substanța, potențialitatea și actul”. În locul mai accesibilei definirii a Sfintei Treimi prin conceptul de „substanță”, Maxim ia ca temei noțiunea inconceptibilă de „Unul”, fixând ca teză inițială propoziția: „Unul Dumnezeu, pentru că una dumnezeirea” (Εἷς Θεός, ὅτι μία θεότης). A doua parte a propoziției, „una dumnezeirea”, nu este o justificare a primeia, „Unul Dumnezeu”. Este, de fapt, trecerea de la unicitatea absolută a lui Dumnezeu, gândit inadecvat ca persoană (un „cineva” unul), la unicitatea unei noțiuni abstracte și, de aceea, impersonale („ceva” unic).

Trecerea ar face posibil să afirmăm că cele trei ipostasuri constituie un singur Dumnezeu, deoarece despre fiecare se poate predica dumnezeirea unică, ocolind, astfel, dificultatea insurmontabilă de a presupune că trei ipostasuri sau persoane (termenul „persoană” fiind folosit de unii părinți ai Bisericii ca un echivalent mai puțin metafizic al celui de ipostas) sunt o unică persoană. Maxim, însă, în cea mai mare parte a acestui capăt, este preocupat să respingă ideea că trecerea de la Dumnezeu Unul la dumnezeirea una poate fi concepută în termenii unei predicății, astfel încât să fie admisă în Dumnezeu Unul dualitatea prezentă în orice relație de predicăție. Dualitatea în predicăție, tratată de Maxim în 1, 82 și 1, 83, presupune existența unui subiect separat în el însuși de atributul despre care se spune că îi aparține esențial sau accidental; în plus, dacă atributelor de natură inteligibilă le acordăm existență reală, iar un astfel de atribut este „dumnezeirea”, în paralel cu admiterea existenței mai multor subiecte ce pot primi același atribut, ar urma să spunem că fiecare dintre ele participă la o parte din respectivul atribut. Astfel, în privința ipostasurilor Sfintei Treimi, vom spune că fiecare din ele posedă o parte din dumnezeire, lucru din care ar putea fi derivate următoarele consecințe absurde dogmatic, dar și logic: dumnezeirea stă mai presus de ipostasurile treimice; există rațiuni pentru care Tatălui, Fiului și Duhului Sfânt le revine o parte din dumnezeire și nu dumnezeirea întreagă, astfel încât trebuie să admitem că, de exemplu, Tatăl este în esența sa Dumnezeu și altceva decât Dumnezeu, știind că altceva decât el nu poate fi decât o creație a sa; reve-

nindu-le câte o parte din dumnezeire, suntem nevoiți să deducem că ipostasurile nu posedă dumnezeirea în mod desăvârșit, echivalent cu a afirma că Tatăl, Fiul și Duhul Sfânt au nevoie de altceva care să contribuie la desăvârșirea lor, etc.

Împotriva tuturor consecințelor absurde de felul celor schițate anterior, Maxim apără dogma trinitară prin identificarea nonpredicativă dintre Dumnezeu Unul, dumnezeirea unică și Treime, aplicând după aceea atributele inerente noțiunii de unitate (lipsa principiului sau a începutului, simplitatea, supraființialitatea, integralitatea și indivizibilitatea) fiecărui ipostas divin în parte. În final, Maxim stabilește una din consecințele logice și teologice ale identității absolute, faptul că și atributele despre care spunem că îi revin în posesiunea lui Dumnezeu, fără să califice natura acestuia, precum „substanța, potențialitatea și actul”, trebuie socotite ca aparținând în mod identic și integral celor trei ipostasuri.

## 2, 2

Urmând constatarea lui von Balthasar, vom spune că Maxim exprimă în acest capăt întreaga sa „teorie a cunoașterii” (cf. GC, 139). Varianta elaborată a „teoriei” se regăsește mai devreme, în capătul 1, 82 (vezi și comentariul). Pe scurt, Maxim consideră că orice judecată pune în legătură un subiect și un obiect relative unul la celălalt. Reintroducerea acestei viziuni imediat după stabilirea identității absolute dintre Sfânta Treime și dumnezeirea unică are mai întâi o funcție critică față de concepția origenistă exprimată cel mai clar în *Despre principii*, 4. Origen lăsa deschisă posibilitatea ca relațiile dintre primele două persoane ale Sfintei Treimi să fie concepute în termeni cognitivi; Tatăl ar fi generator al Fiului ca gândire ce dă naștere voinței sale, Fiul, iar acesta din urmă ar fi reprezenta cunoașterea ipostaziată despre Tatăl. Natura subordonării Fiului față de Tatăl era întemeiată la Origen mai degrabă pe această relație cognitivă și nu pe una substanțială, astfel încât să considere că Fiul are o deficiență de atribute divine în comparație cu Tatăl. Plasarea de către Maxim a relațiilor cognitive în domeniul ființării inferioare lui Dumnezeu submina o atare modalitate de a judeca raporturile dintre ipostasurile divine.

Există însă și o justificare internă pentru reluarea reflecțiilor epistemologice din 1, 82. Din suita afirmațiilor despre Treime

lipsea tratarea ipostasurilor în termeni cognitivi (semnul că 2,2 este o completare a lui 2,1 referitoare la cunoaștere îl constituie exclusivitatea termenilor epistemici, fără conotații ontologice). Maxim era dator să justifice această absență, în condițiile în care limbajul teologic mai puțin riguros decât cel folosit în 2,1 tindea, chiar în afara origenismului, să introducă reflecții despre cunoaștere în tratarea Sfintei Treimi, dat fiind că unul din ipostasuri, Fiul, semnifica sub numele de Cuvânt rațiunea divină creatoare și proniatoare (e de remarcat că Maxim nu desemnează Fiul drept Cuvânt pe tot parcursul capătului 2, 1). Justificarea constă în sublinierea transcendenței lui Dumnezeu față de gândire, iar Fiul drept Cuvânt apare în capătul 2, 5, unde se sugerează că se are în vedere economia divină și nu Fiul în sine, ca ipostas al Sfintei Treimi.

Nu mai puțin, capătul este o justificare pentru îninteligibilitatea relațiilor trinitare scoase în afara predicăției. Treimea transcendentă este de neconceput sub o formă rațională predicativă imanentă lumii pe care aceasta o depășește.

## 2, 3

În acest capăt, Maxim reafirmă inadecvarea aplicării structurii duale a judecății umane în cazul lui Dumnezeu. Planul este însă diferit față de cel din 2,2. Nu se mai are în vedere Dumnezeu în el însuși, ci atributele pe care le deține pentru lume: gândirea și ființa. Schimbarea planului este sesizabilă și la nivelul analizei cunoașterii, adusă în câmpul ontologiei; Maxim pornește de la o consecință a premiselor introduse în capătul precedent: pentru că gândirea, divizată între gânditor și obiectul gândit, nu aparține decât planului depășit de Dumnezeu cel mai presus de ființă, gândirea trebuie să se regăsească printre ființările depășite și, deci, trebuie să revină unui ceva existent, adică unei substanțe.

Din capătul 1, 82 se reia ideea, aristotelică la origine, potrivit căreia orice concept aparține unei substanțe („gândul”, νόσις, apare în traducerea engleză a lui Berthold drept „concept”; deși această versiune nu acoperă întreaga semnificație a termenului în accepția lui Maxim, ea arată cel mai bine apropierea de sursa aristotelică, cf. Berthold, 148). Începutul capătului arată, așa cum am precizat anterior, că Maxim pornește de la consecința neputinței de a situa gândirea în Dumnezeu. Ideea



că „temeiul” (θεῖος) gândului se află într-o substanță indică singura localizare posibilă a acestuia (cf. Berthold, ibidem, unde în loc de „temei” apare „place”), câtă vreme se situează, prin caracterul său relațional, în afara simplității divine. A fi într-o substanță înseamnă a fi o calitate (ποιότης) predicată acesteia. Cum însă Maxim admite existența inteligibilelor ca unele din ființările create de Dumnezeu (vezi comentariul la 1, 82), prezența gândului în substanță nu e numai o relație logică, ci exprimă proprietatea esențială a acestuia de a se mișca în proximitatea substanței și, astfel, de a fi strămutat de la caracterul său pur inteligibil. Într-o altă exprimare, Maxim consideră că scopul ultim al unui gând este posibilitatea de a deveni calitate a unei substanțe. Și, fiindcă numai prin primirea unor calități o substanță poate fi substanță în sensul de ceva anume (vezi definiția calității din Aristotel, *Categorii*, 8b25), aceasta se află în nevoia primirii determinațiilor inteligibile.

Caracterul gregar al substanței și gândului, reperabil și în subiectul uman ca substanță, contravine simplității și suficienței de sine („libertății”) proprie lui Dumnezeu. Interesul lui Maxim nu este însă numai de a stabili încă o dată transcendența divină, ci mai degrabă de a arăta că atributul gândirii aplicat lui Dumnezeu nu comportă nici o similitudine cu predicarea unei calități despre o substanță (libertatea lui Dumnezeu față de „calitate” era susținută de Evagrie, în *Epistola a treia*, păstrată ca *Epistola a opta* a lui Vasile cel Mare). În spiritul lui Dionisie Areopagitul, Maxim urmărește să prezinte ideea că Dumnezeu, rămânând în condiția unității și a simplității, posedă rațiunile de a fi ale tuturor ființărilor, la fel și ființa acestora (cf. Dionisie, *Despre numele divine*, 5, 8, din care cităm: „și a lui este ființa și nu El al ființei și în el este ființa și nu el în ființă și ființa îl are pe el și nu el este acela ce are ființa”). Ființa și gândirea sunt conținute integral de Dumnezeu, lucru făcut posibil de faptul că se află mai presus de ele.

## 2, 4

Probabil că viziunea lui Dionisie despre Dumnezeu ca gândire și ființă (menționată în finalul comentariului la 2, 3) este cheia de lectură a acestui capăt. Dionisie stabilea că Dumnezeu este „cauză unică și supraunită” a tuturor ființărilor și a principiilor acestora. Maxim susține în capătul 2, 4 că tocmai

acest aspect al divinității este cunoscut prin contemplația gnostică. Centrul indivizibil nu este Dumnezeu Unul, ci Dumnezeu ca gândire suprarățională și, de aceea, simplă și indivizibilă. Dacă nu poate fi considerată ca un atribut ce îl califică pe Dumnezeu însuși, gândirea divină unică va sta pentru ființările aflate în afara sa, conținând, astfel, rațiunile de a fi ale ființărilor multiple.

Putem deduce din acest capăt că gnoza este unică și simplă din punctul de vedere al dispoziției cognitive a subiectului, dar multiplă din punctul de vedere al cunoștințelor obținute în urma contemplației mistice. Nu este multiplicitatea rea a ființărilor din lume, ci multiplicitatea „bună” a cauzalității divine exercitate asupra tuturor ființărilor. Cât privește experiența mistică propriu-zisă, indescriptibilă prin definiție, putem afirma că nu are importanță dacă aceasta constă exclusiv în iluminarea unicității, sau și în revelarea rațiunilor divine multiple ale ființărilor, deoarece dacă deducerea acestor rațiuni este un act realizat de gnostic după petrecerea iluminării, deducția nu va fi una rațională, ci doar o prelungire a descoperirii divine realizată printr-un om care are gândirea goală de orice înseamnă raționalitate umană. Așa putem explica de ce Maxim fluctuează între menționarea gnozei la singular sau la plural (sub forma de cunoștințe divine). Totodată, reiese cu claritate că gnoza creștină nu are ca țintă ultimă realizarea unei experiențe miraculoase, sau aflarea unor cunoștințe misterioase de tip cabalistic, ci realizarea unei condiții umane apropiate de Dumnezeu, în care iluminarea joacă numai rolul unei confirmări și susțineri divine a acesteia.

## 2, 5

Posibilitatea unei „cunoașteri simple și indivizibile”, menționată în capătul anterior, este justificată printr-o analiză a opusului ei, reprezentat de rațiunea umană. Mai precis, Maxim se referă la facultatea gândirii, deși pentru desemnarea ei folosește același termen (νόσις) ca acela traducibil prin „judecată” – produsul gândirii. Tratarea gândirii este realizată încă o dată în spiritul filozofiei aristotelice. Când se afirmă că gândirea este una, se are în vedere ființarea ei potențială ca facultate, expri-mare redundantă, având în vedere că în greacă același termen, *dynamis*, înseamnă simultan potențialitate și facultate. Dar nu

putem cunoaște, potrivit lui Aristotel, ce este o facultate a sufletului, fără să o vedem în act – gândirea gândind sau simțirea simțind -, iar pentru a o surprinde în act, trebuie să știm obiectele ce îi determină activitatea, în cazul gândirii, obiectele gândite (cf. Aristotel, *De Anima* 415a). Și, așa cum constată Maxim, facultatea gândirii este în fapt o pluralitate de gânduri. Obiectele sunt reținute de gândire sub aspectul lor inteligibil sau formal (εἰδός). Iar dacă gândirea este goală înaintea primirii lor, înseamnă că formele îi cauzează modificarea (μορφοῦμένη), echivalentă cu primirea unei configurații de către un lucru natural aflat în stare potențială (precum configurația de statuie pe care o primește un bloc de piatră, cf. Aristotel, *Fizica*, 193ab). Gândirea umană nu poate fi „rațiune pură”, fiind rezultatul modificărilor venite de la obiectele sale, sensibile sau inteligibile. „Puritatea” gândirii nu poate fi obținută decât prin renunțarea („odihna”) la gândirea însăși (deoarece, o substanță fără formă nu mai este substanță), iar în planul sufletului din care face parte, prin renunțarea la sine a gnosticului.

În context filozofic, considerațiile lui Maxim conduc la iraționalitate; în context mistic, la suprarăționalitatea Cuvântului. Ajunsă la Cuvânt, adică la rațiunea divină, gândirea beneficiază de atributul inalterabilității, imposibil de obținut când funcționa ca rațiune umană.

## 2, 6

Mai sus, „exproprierea” gândirii în Cuvântul divin ca finalitate a activității gnostice putea lăsa impresia că omul înaintează către pierderea de sine, contrar ideii că la mântuire nu se ajunge decât prin realizarea unei naturi umane desăvârșite. Capătul de față se opune unei asemenea impresii. Totuși, Maxim admite inițial relativitatea desăvârșirii în ordine umană („desăvârșirea accesibilă oamenilor”). Este relativă, deoarece „roadele”, adică virtuțile obținute în această lume au o dublă adresă. Ele sunt în prezent realizate pentru Dumnezeu, dar și pentru ca înfăptuitorul lor să se bucure în viața viitoare de primirea virtuților divine, pentru ca atunci să capete desăvârșirea încă inaccesibilă (vezi și 2, 9).

Altfel exprimat, înfăptuitorul virtuților (practicul) urmărește finalmente abandonarea lumii. Gnosticul, părăsind „toate cele create” la nivelul gândirii, face acest lucru încă din viața pre-

zentă și, astfel, atinge parțial, prin cunoaștere, desăvârșirea la care practicul numai aspiră.

## 2, 7

Într-o manieră similară cu aceea folosită în 2, 6, Maxim urmărește să arate că pozitivitatea practicii virtuții are ca temei ultim și celălalt aspect al idealului gnostic, pe lângă acela al renunțării la lume, anume, căutarea unificării cu Dumnezeu, chiar dacă nu în sensul unei identități mistice (cf. GC, 58). Argumentația se sprijină pe semnificația modalității de a înfăptui virtutea pe o treaptă inferioară a efortului ascetic: ascultarea poruncilor divine (vezi, de exemplu, 1, 30). Neascultarea este despărțirea (διαίρεσις) de Dumnezeu ca autor al poruncilor, analog gândirii divizibile pe care gnosticul caută să o depășească; ascultarea poruncilor are ca rod realizarea virtuții, dar, în cele din urmă, ca revers al despărțirii prin păcat, este voință de menținere, prin iubire, a unității cu Dumnezeu. Din nou, ca în 2, 6, consecința neexprimată de Maxim, este aceea că gnosticul, căutând unirea cu Dumnezeu, realizează sensul ultim al practicii virtuții.

## 2, 8

Capătul dezvoltă ideea că unitatea este fundamentul efortului ascetic și, simultan, oferă indicii pentru evitarea ideii că finalitatea gnozei ca accedere la monada divină constă în obținerea identificării mistice cu Dumnezeu.

În privința efortului ascetic, descrierea acestuia, similară cu viziunea lui Evagrie (cf. GC, 57), îl face să apară ca o înaintare către unitate manifestată prin două modalități opuse: în manieră negativă, este abandonare a diviziunii (διαίρεσις), iar în manieră pozitivă este o readunare (συναγωγή) a omului în el însuși. Adunarea în sine nu este însă o consolidare a identității mundane, ci apropierea de întâlnirea personală cu Dumnezeu, realizabilă pe deplin numai prin îndumnezeirea omului. Tocmai din acest motiv, adunarea ultimă a sinelui la unitatea divină se petrece într-un mod neștiut (ἀγνώστως, cf. GC, 57, pentru originea areopagitică a expresiei); omul, ca ființare mundană, nu are posibilitatea să fie și să se conceapă pe sine în afara lumii. Însă, în urma revelării mistice a unității divine, este reluată aceeași orientare a omului către sine, de data asta sub forma contemplației: „mintea, contemplându-și propria imuabilitate”. Contem-

plarea propriei minți este justificată de caracteristicile divine pe care aceasta le primește fără să fie ea însăși cauză („imuabilitatea” și „pacea lui Dumnezeu”). Dar Maxim dă indicii ale menținerii identității personale a gnosticului: bucuria este o atitudine subiectivă, iar ferirea gnosticului de orice cădere este o acțiune divină pentru omul aflat în separația presupusă de existența sa în lume.

## 2, 9

Diferența dintre idealul gnostic și cel al vieții ascetice de ordin practic, cercetată sub diferite aspecte începând cu 2, 6 este acum abordată la nivelul trăirii subiective. Maxim enumeră trei trăiri : teama, dorul după răsplată veșnică și iubirea. Primele două aparțin ascetului începător, respectiv practicantului virtuții, ultima este a gnosticului. În acord cu 2, 6 se asumă și aici că scopul ultim al vieții creștine este întâlnirea cu Dumnezeu, pe care însă ascetul începător și practicantul virtuții îl proiectează în afara existenței prezente.

În 2, 9, Maxim sugerează că trăirea subiectivă a celor două feluri de asceți este circumscrisă lumii create; lucrurile stau așa, deoarece scopul ultim fiind mutat în afara existenței prezente, acesta nu poate deveni finalitate a acțiunilor curente. Un ascet începător, adică unul încă neeliberat de patimi, poate cunoaște informativ că scopul vieții umane este întâlnirea cu Dumnezeu; și, deși acesta este un gând pe care îl poate duce până la capăt, modul de viață convenit ascetului este unul de îndeplinire a acțiunilor personale prin care se poate elibera de patimi, nicidecum unul meditativ. Gândul asupra vieții viitoare va fi exterior lucrurilor ce depind de propria lui voință (vezi *Către Marin*, 8 în PSB 82, 183). Din acest motiv, scopul ultim trebuie adaptat condiției sale de existență, în așa fel încât să poată susține alegerile faptelor ascetice de evitare a patimilor; în locul întâlnirii cu Dumnezeu, îi este necesar să raționeze asupra pedepsei veșnice - o formă de a se feri de rău apropiată de acțiunile prezente prin care trebuie să se ferească de răul. prezent. Similar, ascetul practicant al virtuții trebuie să aibă gândul îndreptat către bunurile viitoare date lui drept răsplată, pentru a reuși să aleagă acțiunile virtuozitate în viața prezentă. Dar, amândoi nu urmăresc decât realizarea unor acțiuni ce depind de ei ca oameni aflați într-o anumită condiție de existență mundană, iar scopurile

acțiunilor sunt unele de care se pot bucura sub forma unei trăiri subiective în cadrul respectivei condiții (de exemplu, ascetul practic dorește atingerea virtuții dragostei pentru Dumnezeu, dar trăirea acestei virtuți nu îl are ca obiect pe Dumnezeu însuși, ci este o dispoziție a sufletului ce ne face capabili să urmăm o conduită adecvată față de amenințările ce ne vin din spațiul lumii, precum „plăcerea trecătoare, truda și întristarea”, cf. *Despre Dragoste*, 2.58.).

În schimb, trăirea subiectivă a gnosticului, dragostea pentru Dumnezeu, nu depinde de situarea acestuia în lume, drept pentru care Maxim o numește „tainică”. Concretizarea iubirii într-o „înălțare cu mintea” este echivalentă, în termenii folosiți în *Epistola către Marin* (ibidem, 186), cu o dorință spirituală sau inteligibilă (νοερά), imposibil de resimțit de oricine rămâne circumscris sinelui său mundan. Obiectul ei este Dumnezeu însuși, întrucât dragostea este resimțită de către un suflet ce a lăsat în urmă toate ființările din afara Lui. Scopul ultim urmărit de gnostic prin dragoste este întâlnirea cu Dumnezeu în viața prezentă și, în acest fel, acțiunile sale (mai precis acțiunile lui Dumnezeu asupra acestuia) nu vor avea ca țintă decât o asemenea întâlnire manifestată prin obținerea cunoștințelor gnostice.

## 2, 10

Maxim reinterpretează constatările din capătul precedent, unde scopul ultim în stările inferioare de asceză nu era definit ca dorință de întâlnire cu Dumnezeu. Contrar trăirilor subiective ale credinței, Logosul divin nu este niciodată absent pentru om, subzistând în mod potențial în fiecare, ca „un grăunte de muștar”. Pentru a fi actualizat și, astfel, sesizat în plenitudinea sa, este nevoie de efortul uman al „cultivării lui (γεωργηθῆναι)”. Imaginea cultivării, literal a lucrării pământului (folosită și în 1, 17) implică ideea că omul nu este cel care lucrează asupra cuvântului, ci asupra lui însuși, ca ființare pământească. Imaginea copacului în care se odihnesc rațiunile mai înalte ale creaturilor, ecou al interpretărilor apropiate realizate de Origen și Clement din Alexandria (cf. GC, 60-61), arată Logosul ca având puterea de a cuprinde toate lucrurile create sub aspectul rațiunilor acestora. Astfel, nici o realizare ascetică din câmpul lumii nu poate ocoli din punct de vedere obiectiv Logosul unic întâlnit de gnostic și nici modalitatea de dobândire a gnozei, prin depășirea

lumii, câtă vreme felul cuprinderii rațiunilor lucrurilor în Logos este reprezentat de încetarea („odihna”) lucrării lor.

Ultima parte a capătului este ilustrarea prezenței Logosului în omul aflat pe treapta inferioară a efortului ascetic. Acțiunea de îndepărtare a patimilor („puterea diavolului”) nu este una pur umană. Ascetul începător numai crede în Dumnezeu, fără să îl cunoască în măreția sa, dar, printr-o asemenea credință, Logosul își arată puterea deplină asupra omului, în ciuda chipului micșorat sub care îi apare. Este putere deplină, deoarece, prin credința în el, omul poate strămuta de la sine un mod de a fi cu care se identificase, temelia puterii diavolului fiind felul nostru curent de a trăi în subordonare față de lume.

## 2,11

Prezența a Logosului este atestată acum la etapa a doua a vieții ascetice, constând în lucrarea virtuții. Din nou, Logosul, pe care ascetul în cunoaște doar prin credința în Duh, își arată puterea deplină, de data aceasta prin oferirea posibilității de a înlătura răul din suflet. Răul, „cugetul pământesc” (χοϊκός φρονήμα), are amploarea unui munte, întrucât reprezintă deprinderea curentă de a reflecta asupra existenței noastre în lume (vezi 1, 75 și comentariul). Mai mult, în urma efort de a îndepărta o asemenea deprindere, ascetul devine el însuși o imagine a Logosului atotcuprinzător, prin multitudinea rațiunilor prezente în sine. Totuși, trebuie remarcat că acestea nu sunt rațiunile ultime ale sensibilelor și inteligibilelor, ci numai unele secunde, determinante pentru posibilitatea de a avea o conduită morală în interiorul lumii (sunt rațiuni ale poruncilor și ale felurilor în care acestea pot fi împlinite, iar expresia „puteri divine” este preluată de la Clement din Alexandria (Fr. 3, 226, cf. GC, 61), unde avea o conotație morală, referindu-se la forțele divine oferite omului pentru a înlătura răul păcatului).

## 1, 12

Câtă vreme Cuvântul este cunoscut doar prin credință, fără să se arate el însuși prin contemplațiile mistice, ascetul devine responsabil pentru modul în care îl face lucrător în viața sa. Cuvântul este temelie, dar nu și construcție a vieții de credință, la fel cum, potrivit analogiei din capetele 2, 10-11, omul avea de lucru în privința „pământului” din el, nu asupra „grăuntelui de

muștar" divin. Similar cu interpretarea oferită de Origen aceluiași fragment biblic, Maxim are în vedere o viață de credință integrală, incluzând cuvintele („teologia...”), faptele („viață ...”) și „judecățile” (θεῖους λογισμούς). Și această ultimă expresie, ca și „teologia” de mai devreme nu trebuie gândite ca acte de cunoaștere „științifică”, fiind vorba mai degrabă de modalitățile de exprimare și de reflecție comune oricărei vieți de credință, eventual concretizate prin rugăciune (cf. Lampe, 1961, pentru „rugăciune” ca unul din sensurile „teologiei”) și de reflecție comune oricărei vieți de credință. O confirmare pentru ideea că Maxim are în vedere în 2, 12 omul aflat în fața alegerilor voluntare (nu gnosticul aflat în prezența plenitudinii Cuvântului) vine și din existența în același capăt a recomandării de a evita deprinderile rele. Nu se poate cere evitarea răului, decât dacă cineva este posibil să îl aleagă. Deci, construcția vieții pe temelia Logosului este realizată în urma alegerilor determinate de sinele nostru mundan, aflat deopotrivă în proximitatea răului și a binelui (cf. *Către Marin* 5).

## 2, 13

În raport direct cu 2, 12, Maxim indică și mai clar că viața de credință, deși întemeiată pe Logosul divin, este rodul voinței umane, nu al acțiunii acestuia. De la început, această idee reiese din introducerea noțiunii de temelii ale sufletului, altele decât Domnul ca temelie din 2, 12. Maxim accentuează diferența prin localizarea „temeliilor” sufletului lângă (παρά) Domnul. Interpretând „temeliile” ca dispoziții primare ale sufletului, iar situarea lor „lângă Domnul” ca atașamentul față de Dumnezeu realizat prin credință, capătul previne asupra erorii de a încerca omogenizarea vieții creștine aducând ca argument unicitatea fundamentului divin al credinței. Dată fiind destinația capătului către „cel care tinde către cunoaștere”, putem presupune că eroarea vizată de Maxim se petrece când, sărind peste etapa efortului ascetic („urcușul muntelui”), cineva s-ar revendica drept cunoscător al lui Dumnezeu numai pe baza felului în care acesta îi apare prin simpla credință.

Astfel, Logosul unic apare în modalități diferite, în funcție de calitatea apropierei omului de Dumnezeu. Maxim nu merge până la afirmarea faptului că putem avea viziuni greșite despre Domnul; susține doar că ne putem apropia de El sub formele



diferite asumate în cursul iconomiei. Ca rob, este Domnul întrupat și devenit măsură pentru viața practică; ca Dumnezeu, așa cum s-a arătat pe muntele Tabor și se arată în contemplațiile mistice (apropierea este datorată lui Origen, cf. GC, 42-3), este Domnul drept creator al tuturor ființării și autor al îndumnezeirii lor.

## 2, 14

Continuând identificarea momentului Schimbării la Față cu prototipul cunoașterii gnostice, Maxim scoate gnosticul din constrângerile impuse aspirantului către cunoaștere în capătul anterior. În vreme ce chipul Domnului accesibil prin simpla credință nu ne îngăduia să considerăm că ni se arată Logosul unic, gnosticul, beneficiind și el de o manifestare a Domnului pe măsura credinței sale, are acces la înțelegerea unicității divine manifestate plural în iconomie. Maxim exprimă această situație prin invocarea puterii gnosticului de a interpreta Scriptura în „duhul ei” (v. 1, 91). Până la treapta gnozei, cunoașterea lui Dumnezeu nu se realizează direct, ci prin intermediul Scripturii. Limitarea viziunii asupra lui Dumnezeu derivă tocmai din pătrunderea limitată a înțelesului Scripturii. În schimb, gnosticul, având parte de cunoașterea directă a rațiunilor Providenței (cf. 2, 16), va cunoaște și rațiunile Scripturii, ea însăși o parte a Providenței și, în cele din urmă, va ști cauzele pentru care Domnul se manifestă credincioșilor sub diferite chipuri. Într-un cuvânt, cunoașterea apofatică cauzează cunoașterea catafatică (cf. GC, 43, cu trimitere la *Ambigua* 1165BC și 1164 AB).

## 2, 15

Fiul lui Dumnezeu întâlnit prin contemplația gnostică este cel al zilei a opta, prezentată în Scriptură ca o a doua venire și, deci, coborâre a lui Christos în lume. Gnosticul, după contemplația mistică, coboară în lume ca model de virtute (vezi 1, 85). Maxim asociază cele două venituri, urmărind să arate că întâlnirea gnostică cu Dumnezeu în slavă face posibilă înțelegerea acțiunii sale limitate în etapele precedente ale iconomiei. În analogia cu a doua venire, aceste etape corespund îngerilor, deoarece sensul lor ultim este să vestească omenirii îndumnezeirea finală. Este de notat că Maxim concepe activitatea gnosticului de a cunoaște rațiunile divine din Scriptură ca o coborâre a sa în

lume, marcată deopotrivă și de „revenirea” lui spre a continua lucrarea virtuților. Revelația divină din cadrul experienței mistice este oferită gnosticului prin har, dar urmează să fie extinsă prin activitatea următoare a gnosticului însuși în câmpul virtuții și al interpretării Scripturii.

## 2, 16

Mai explicit decât în capătul precedent, Maxim descrie acum felul în care va avea loc viața gnosticului în urma coborârii sale de la înălțimea contemplației mistice. Ca model al descrierii este luată replica lui Petru de după vederea lui Christos în slava Schimbării la Față. Replica este asociată unui paralelism al interpretării analogice, preluat de Maxim de la Evagrie și schematizat de von Balthasar în felul următor (GC, 45):

1. Christos	Moise	Ilie
2. Monadă	Pronie	Judecată
3. Teologie	Gnoză	Virtute
4. Desăvârșire	Contemplație naturală	Practică
5. Înțelepciune	Dreptate	Curaj și cumpătare

În sens larg, al doilea rând al schemei reprezintă obiectele contemplației mistice. Mai precis, deoarece cunoașterea lui Dumnezeu nu este una rațională (vezi 1, 82 și 2, 2), nici Monada, nici Pronia și nici Judecata nu pot deveni obiecte numai gândite. Ele trebuie asumate de gnostic la nivelul existenței.

Din nou, e nevoie de o discriminare suplimentară; Monada este dată în contemplație într-un alt mod decât Pronia și Judecata. Fiindcă se are în vedere apropierea de divinitatea incomprehensibilă, Monada nu poate fi cunoscută printr-o delimitare clară. Afirmând că gnosticul este „inițiat întrucâtva în rațiunea Monadei”, Maxim sugerează că, în cadrul contemplației mistice, acesta pierde orice separație față de realitatea în care este introdus, astfel încât să o poată sesiza ca fiind ceva diferit de sine, așa cum se întâmplă cu rațiunile Proniei și Judecății, pe care acesta le „recunoaște”. Este vorba mai degrabă de acțiunea lui Dumnezeu asupra sa, lucru vizibil la nivelul întregii coloane întâi. Pentru început, teologia, pe care o putem echivala cunoașterii apofatice, este o retragere a oricărei contribuții umane la discursul teologic. În timp ce ultimele două rânduri ale coloa-

nei, reunite în expresia „desăvârșirea neamestecată a cugetării (φρόνησις)” se referă la o dispunere permanentă a voinței sufletului către un Dumnezeu transcendent naturii umane. Cugetarea desemnează într-un prim sens stabilit de Maxim în *Către Marin* 9, „dorința intelectuală (θεωρητικήν) de învățături raționale și gnostice”. În contextul capătului 2, 16, ar fi dorința de a-l cunoaște pe Dumnezeu și, dată fiind condiționarea gnozei de o purificare integrală a omului, este dorință de a fi în El. Or, omului în condiție adamică nu îi este accesibilă o asemenea permanentizare a dorinței (sau „desăvârșirea...cugetării”). Existând în lumea lucrurilor multiple și a bipolarității dintre bine și rău, cugetării umane îi sunt puse în față spre alegere o multitudine de obiecte, față de care nu se poate exercita prin simplitatea ei originară. Este nevoită să delibereze și, astfel, să integreze în sine, pe calea reflecției, binele și răul. De exemplu, ascetul aflat pe o treaptă inferioară a ascensiunii gnostice, deși dorește apropierea de Dumnezeu, efortul de a urma dorinței sale, chiar constant, este rodul alegerilor multiple ale binelui din cele rele în diferite circumstanțe de viață și nu rezultatul unei unice dispoziții naturale către bine, lipsită de orice luare în calcul a posibilității de a face răul. Maxim spune că o asemenea dispoziție „o arăta Domnul”. Precizarea trimite la concepția lui Maxim despre voința omenească a lui Christos întrupat. Tocmai ca parte a depășirii existenței adamice, Christos „arăta” noua condiție a omului îndumnezeit, constând în posibilitatea de a voi permanent binele, ca aspirație derivată din natura umană însăși, „fără amestecul” lucrurilor și gândurilor exterioare acestuia (cf. *Către Thalasia*, 42 și *Către Marin*, 11). Cel mântuit este mântuit tocmai prin punerea lui în posibilitatea de a voi binele divin fără opoziția cărnii. Gnosticul, chiar dacă este separat prin trup de Dumnezeu, manifestă încă din această viață permanența voinței de a fi în Monadă, printr-o minte eliberată de orice urmă a lumii.

Stăruința minții în Dumnezeu înalță gnosticul deasupra condiției umane. Dar, fiind încă în lume, el este circumscris lumii naturale și domeniului moralității. Gnosticul cunoaște semnificațiile lor divine, de Pronie și Judecată, însă el trebuie să facă trecerea de la starea de potențialitate proprie acestora numai întrucât sunt cunoscute, la starea de actualitate reprezentată de asumarea lor pe parcursul existenței sale (cf. și GC, 47). Pronia (προνοία), literal, activitatea divină de prejudecare a lucrurilor,

este reflectată de lumea naturală. Gnosticul, trăind în lumea naturală, va avea de restabilit legătura acesteia cu sursa divină prin aplecarea cognitivă asupra lucrurilor (prin contemplația naturală). În felul acesta, el va ajunge la deprinderea dreptății, adică va acorda lumii din el și din afara lui funcția cuvenită în ordinea iconomiei divine, anume, aceea de a releva prezența lui Dumnezeu în creație. Cât privește judecata (κρίσις), ca termen are înțelesurile de verdict și distingere, ambele folosite în interpretările creației oferite de Evagrie (cf. GC, 46). Prin asocierea judecății cu sfera moralității, Maxim prezintă versantul opus al activității gnostice referitoare la natură; prin gnoză lumea este recuperată sub aspectul rațiunilor divine reflectate în ea, dar, prin virtute se înlătură ca printr-un verdict al judecății, tot ceea ce provine din ea și stă împotriva acelor rațiuni divine. Este de la sine înțeles că nimic din natura creată de Dumnezeu nu poate fi rău potrivit esenței sale; orice lucru natural poate deveni rău numai din cauza folosirii greșite a acestuia de către om. Drept urmare, eliminarea răului din lume va însemna abandonarea relei folosiri a lumii, posibilă numai prin practica virtuții. Deprinderea „curajului și reținerea” (ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη) cuprinde două noțiuni contradictorii; cerința asumării amândurora de către gnostic este justificabilă prin faptul că acesta, deja trecut prin stadiul eliminării păcatului din trupul și sufletul său, are de înfruntat acțiunea exterioară a lumii asupra sa, compusă din circumstanțe în care i se cere curajul faptei de virtute sau reținerea de la aceasta. În schimb, unui ascet începător i s-ar cere mai degrabă numai curajul de a înfrunta răul din ele însuși.

Finalul capitolului marchează distincția clară operată de Maxim între existența actuală a gnosticului și cea viitoare. Realizările actuale ale gnosticului, chiar fixate prin deprinderi asimilabile inalterabilității divine, nu pot fi comparate cu cele din veacul viitor, când omul va primi puterea de a acționa având înaintea numai realitatea divină.

## 2, 17

Relativizarea condiției actuale a gnosticului în comparație cu cea viitoare, menționată în finalul lui 2, 16, primește acum o justificare din perspectiva moralității. Necesitatea ca gnosticul iluminat să coboare sau să se reîntoarcă la acțiunea morală este interpretată de Maxim ca semn al limitării gnozei. Aceasta,

deoarece acțiunea morală este una desfășurată în interiorul lumii și, ca atare, face apel, la resursele naturii materiale a omului pentru a se realiza. Omul este constrâns să procedeze astfel, deoarece virtutea și valorile morale în genere nu îi sunt accesibile sub chipul lor divin („formele în sine subzistente ale celor bune”) și nu are posibilitatea de a activa moral într-un mod inteligibil, adică prin „contemplație”. Există, de aceea, un decalaj între conștiința îndumnezeirii obținută de gnostic prin iluminarea divină și modul în care este obligat să își ducă viața morală. Și, întrucât Maxim consideră cunoașterea mai curând existențială decât rațională, existența morală a gnosticului, separată fiind de realitățile divine, trădează o deficiență a gnozei primite (după von Balthasar, Maxim se opune, în acord cu unele reflecții ale lui Origen și Evagrie, exagerării intelectualiste a valorii gnozei, cf. GC, 69-70).

Paralela cu ascetul practic, „străin în trup”, subliniază ideea că gnosticul, deși depășește condiția de a realiza virtutea prin opoziția față de materialitatea lumii, împărtășește împreună cu acesta o aceeași existență mundană și conștiința că el însuși nu se poate recunoaște ca făcând parte din ea.

## 2, 18

Dincolo de caracterul relativ al gnozei, rămânea întrebarea: „de ce gnosticul, odată ajuns la Dumnezeu monadic, idealul ultim al vieții ascetice, mai trebuie să se întoarcă la activitatea contemplativă și morală din cadrul lumii?”. Maxim răspunde ca și în 2, 17, printr-o corespondență dintre gnostic și ascetul de pe treapta inferioară a lucrării virtuții și a contemplației naturale. Amândoi au în comun înaintarea continuă, exprimată prin perechea „de la – către” (ἀπό - εις, tradusă ca „din – în”; pentru frecvența exprimării progresului continuu al cunoașterii cu ajutorul acestei expresii la Origen, Evagrie și Grigore de Nyssa, cf. GC, 73-4). Spre deosebire de ascetul practic, gnosticul ajunge la un „loc” al rugăciunilor, adică la întâlnirea cu Fiul lui Dumnezeu, căruia acestea i se adresează. Prezența Logosului în lume nu este însă limitată la cea dezvăluită gnosticului printr-o „coborâre”, lucru evidențiat și prin faptul că gnosticul ajunge la locul cunoașterii, dar nu la „locul” Fiului, acesta fiind „nelimitat” (ἀόριστος, precizare adăugată de Maxim la un text preluat din Origen, *De prin.* 2,11, 6, cf. GC 74). În calitate de Proniator,

Fiul este prezent în toate ființările, iar gnosticul se apropie de condiția îndumnezeirii de la sfârșitul veacurilor prin extinderea gnozei sau a contemplației naturale către toate modalitățile de prezență divină. Se apropie de condiția îndumnezeirii mai întâi pentru că devine asemenea Logosului. În al doilea rând, pentru că mintea (*nous*) gnosticului, golită premergător iluminării, iar ulterior primind numai unul din felurile prezenței Fiului în lume, rămâne o facultate umană dispusă să reprimească în sine modurile curente („omenești”) de a gândi lucrurile lumii, a căror prezență este permanentă; similar înfrucâtva și pentru cugetul sufletului (τό φρόνημα τῆς ψυχῆς): în calitate de dispoziție generală a voinței reflectate este orientat către Dumnezeu, dar numai prin preocuparea de a identifica prezența Lui în lume poate menține legătura cu El însuși și nu cu realitățile inferioare ce i se înfățișează propriei persoane.

## 2, 19

Maxim oferă un nou temei pentru ideea continuării cercetării lui Dumnezeu și după experiența contemplației mistice. Acesta constă în faptul că, deși cunoașterea lui Dumnezeu este limitată pentru omul actualmente existent, extinderea gnozei are un parcurs ascendent. Condiția limitării cunoașterii nu implică nivelarea cunoștințelor, caz în care gnosticul s-ar putea opri din cercetare fără să-i fie afectată starea sa cognitivă. Dimpotrivă, gnosticul poate, cercetând rațiunile divine proniatoare, să se înscrie în condiția eternă a urcușului nelimitat al sufletului către Dumnezeul nelimitat, aceasta fiind descrierea vieții viitoare însoțită de Maxim de la predecesorii săi, Origen și Grigore de Nyssa (cf. GC, 74; pentru analogia cu Marele Preot, vezi 1.83 și 2.32).

## 2, 20

Se aduce o precizare la viziunea nelimitării cercetării din 2, 18-19: extinderea gnozei nu este de natură cantitativă. O cunoștință divină nu primește în sine structura plurală a judecății omenești (cf. 1, 82). Gnosticul, avansând în cunoașterea unui aspect al divinității proniatoare, nu face decât să își sporească calitativ, prin contemplații diferite, viziunea despre acel unic aspect, nu să îl dividă în diferite obiecte ale gândirii. Altfel exprimat, oprirea asupra unei rațiuni sau cuvânt divin va reflecta

scopul ultim al activității gnostice: avansarea în adâncul lui Dumnezeu Unul (cf. 2, 19).

## 2, 21

Cercetarea gnostică perpetuă nu are o finalitate sau desăvârșire în privința obiectului ei: nu putem cunoaște în viața prezentă altminteri decât „în oglindă”. Însă ajunge la o formă de împlinire la nivelul subiectului uman. Desăvârșirea este desemnată în acest capăt drept „plinătatea (*pleroma*) dumnezeirii”. Aceasta apărea la Christos întrupat ca esență a sa, el fiind în aceeași măsură Dumnezeu și om. Potrivit lui Maxim (cf. *Către Thalasia* 42), opera sa de mântuire constă tocmai în oferirea aceleiași posibilități și omului; deși, prin esența lui, omul este separat de Dumnezeu, primește harul îndumnezeirii. Mai înainte însă de realizarea mântuirii în viața eternă, omului îi este deschisă posibilitatea să imite felul în care Christos întrupat a arătat coexistența voinței umane și a celei divine. Culminând cu acceptarea voinței divine în grădina Ghetsimani, existența lui a însemnat acceptarea deplină a subordonării voinței umane față de cea divină. Gnosticul poate duce o aceeași viață, substituind însă desăvârșirea în cunoaștere și virtute posedată natural de Cuvântul Dumnezeu, cu o multitudine de contemplații spirituale și trăiri ale virtuții, suficiente pentru a-și putea raporta întreaga existență la realitatea divină.

## 2, 22

Imitarea „plinătății dumnezeirii” aflată esențial în Christos însemna pentru gnostic o activitate contemplativă (cf. 2, 21). Capătul prezent se oprește asupra modului în care dumnezeirea îi revine esențial lui Christos în modalitatea cunoașterii.

Explicația pentru producerea limbajului este una des întâlnită în filozofia și medicina Antichității târzii, apărând și la Philon din Alexandria, care atribuie funcția de a vesti gândurile prioritar limbajului neexprimat fonic (vezi, de exemplu, *Viața lui Moise*, 2. 127, cf. Mansfeld, 2005, 373-375). Numai dacă presupunem această precizare a lui Philon și în capătul prezent, se poate susține că între minte (*nous*) și cuvânt, respectiv, între Tatăl și Fiul nu există o deosebire de esență (κατ' οὐσίαν). Altminteri, limbajul fonic, dependent fiind de formele exprimării, ar fi sugerat prezența unei diferențe esențiale față de minte

și, deci, o diferență corespondentă între Tatăl și Fiul. În orice caz, Maxim se apropie terminologic de viziunea subordinaționistă despre primele ipostasuri ale Sfintei Treimi, respinsă implicit în afirmațiile trinitare din 2, 1. Aproximarea este justificată de faptul că „plinătatea dumnezeirii” este una asumată de Christos pentru om, nu una ce îi revine potrivit naturii sale ipostatice de persoană a Sfintei Treimi.

## 2, 23

„Sfatul” (βουλή) avea în greacă sensurile de „plan” și „deliberare”. Folosindu-se de ele, Maxim urmărește pe de-o parte să schimbe accentul subordinaționist al capătului precedent și, pe de altă parte, să facă legătura dintre cunoașterea lui Christos și cea gnostică. Pentru înțelegerea modului în care sunt rezolvate aceste sarcini, propun oprirea asupra termenului „sfat” ca „deliberare”. În *Către Marin*, 3, se dă următoarea definiție pentru deliberare: „se spune că deliberarea (βουλή) sau acțiunea deliberativă (βούλευσις) este dorința aflată în cercetarea a ceva ce stă în puterea noastră să îl înfăptuim”. Aplicată la relația dintre Tatăl și Fiul, „sfatul” s-ar referi la iconomia divină, fiind presupus următorul raționament: Dumnezeu nu poate fi socotit ca fiind într-o deficiență de cunoaștere asupra celor ce stau în puterea sa; deoarece căutarea e necesară pentru lămurirea subiectului deliberator, deliberarea lui Dumnezeu nu are cum să exprime o dorință în folos propriu sau pentru sine; va fi, astfel, o dorință pentru ceea ce stă în afara Lui, adică, pentru creația sa, iar înfăptuirea dorinței este iconomia divină.

Fiind deconotat cognitiv pentru Dumnezeu însuși, „sfatul” va exprima voința lui Dumnezeu de a lăsa deschisă posibilitatea ca și altceva în afară de sine să se bucure de condiția divină. Este „taina ținută sub tăcere și neștiută a iconomiei” (expresie areopagitică, cf. GC, 100), nu numai pentru că a fost necunoscută omenirii până la momentul întrupării, ci pentru că orice încercare de a o explica rațional eșuează: fiind anterioară veacurilor, voința divină nu poate fi justificată ca fiind determinată de vreun obiect sau o necesitate constrângătoare asupra lui Dumnezeu, așa cum o putem face cu actele umane de voință (din perspectiva lui Maxim, voința bună din morală kantiană, declarată fără obiect, ar fi explicabilă și ea prin ceva exterior sieși, fie binele însuși, fie rațiunea din care derivă). Singura modalitate



de a fi cunoscută rămâne înfăptuirea sau împlinirea ei. Fiul nu este cunoscător al voinței Tatălui decât pentru că o împlinește odată cu întruparea sa (pregătită, de mai înainte, prin creație și pronie). Această interpretare este concentrată de Maxim prin folosirea sub formă verbală (πληρώσας) a *pleromei*, evitând conceperea origenistă a *pleromei* ca o stare divină proprie Fiului în condiție ipostatică, la care sufletele de origine divină se vor întoarce la sfârșitul veacurilor (cf. GC, 100).

În acord cu cele de mai sus, gnosticul este și el cunoscător al voinței Tatălui precum Fiul, „înger al marelui plan al lui Dumnezeu”, pentru că, fiind făcut prin contemplația mistică martor al voinței lui Dumnezeu de a îndumnezei ceea ce stă în afara lui, împlinește această voință printr-o „întrupare”. Spre deosebire de cazul Fiului, întruparea nu va însemna pentru om coborârea într-o stare inferioară esenței sale. Omul este potrivit esenței sale într-o asemenea stare inferioară circumscrisă temporalității, din ea derivându-și identitatea proprie. De aceea, întruparea voinței divine de către gnostic constă în reversul celei realizate de Fiul: va fi o înălțare, nu o coborâre, o încercare de eternizare a existenței sale mundane („la nesfârșit”), nu o asumare a existenței temporale. Aceste deosebiri fundamentale sunt exprimate de paradoxul din finalul capătului: omul se înalță pentru a ajunge la Fiul care a coborât de la sine, adică, de la natura sa divină. Același paradox îl menține din nou pe Maxim în afara origenismului (într-un capăt al cărui „caracter fundamental este origenist”, GC, 100), deoarece omul nu se înalță la dumnezeirea Fiului ca ipostas treimic, ci la dumnezeirea Fiului coborât pentru om.

## 2, 24

Capătul 2, 23 se oprea asupra ideii că scopul vieții gnostice este sosirea la Christos coborât de la esența sa divină. Capătul prezent pune în lumină scopul coborârii, acel de a înălța omul la condiția divină. Acest scop este realizat, de asemenea, în Christos, prin învierea și înălțarea la Cer. Gnosticul, imitându-l pe Christos, poate spera că va fi subiectul unei înălțări similare. Înălțarea nu poate fi cunoscută, necesitând o asumare existențială, imposibil de realizat înaintea sfârșitului veacurilor. Maxim oferă însă drept criteriu al măsurării ei amploarea contrastului dintre natura transcendentă a Fiului și coborârea sa; dacă s-a

socotit necesară coborârea lui Dumnezeu la nivelul cel mai de jos al existenței, înseamnă că El a voit să apropie de divin chiar și acel fel de existență. Apoi, pentru că înălțarea este a omului existent, nu a existenței ca atare, cel care aspiră la viața gnostică (desemnat prin expresia „cel ce aspiră la iubirea gnozei”) va ști că, în funcție de gradul consacrării vieții sale lui Dumnezeu, se va bucura la sfârșitul veacurilor de o existență în El eliberată de efortul necesar acum pentru trăirea contemplațiilor și a virtuții. Totuși, gnosticul are numai o „bucurie mistică” sau „tainică”, deoarece mobilul manifest al acțiunilor sale nu este speranța în dobândirea îndumnezeirii viitoare, ci este râvna imitării lui Christos încă neînălțat.

## 2, 25

Acest capăt, sprijinindu-se pe mărturiile Scripturii, susține doctrina umanității eterne a lui Christos (la care se făcuse aluzie în 2, 23). Împotriva lui Origen (cf. GC, 100), Maxim nu socotește că umanitatea lui Christos este numai tranzitorie în vederea înălțării la o realitate mai spirituală. Christos, simultan Fiul al lui Dumnezeu, rămâne etern om îndumnezeit, făcând astfel posibil omului să participe la sfârșitul veacurilor la o aceeași stare. Participarea la transcendența absolută divină este imposibilă, dar, datorită faptului că omul devine egal Fiului ca om etern, iar Fiul este și Dumnezeu absolut transcendent, nu se mai poate susține că omul resimte diferența de condiție („diferență de loc”, τοπικὴν... διάστασιν, expresie preluată de Maxim de la Origen și Grigore de Nyssa, cf. GC, ibidem) dintre o ființă supremă și una supusă acesteia. Drept consecință, relația de iubire devine cea mai adecvată pentru descrierea raportării omului față de Dumnezeu și nu cea de supunere temătoare; de aceea, Maxim consideră temerea ca sentiment adecvat pe deplin numai ascutului începător, iar iubirea este sentimentul dominant odată cu depășirea acestui stadiu.

## 2, 26

Lipsa unei diferențe de loc între Dumnezeu și omul mântuit este susținută în acest capăt printr-o viziune spațială a efortului ascetic. Scopul lui Maxim este acela de a arăta că urcarea treptelor ascetice înseamnă avansarea într-o condiție-loc, unde, chiar înainte de instituirea mântuirii nu mai există sursa separației

dintre om și Dumnezeu, anume, afectarea sufletului de către lume (realizată prin facultatea „simțirii”) la nivelul cunoașterii și virtuții.

Suportul biblic îl constituie episodul chemării lui Avram din ținutul Caldeii (mai precis, din orașul Ur, aflat în sudul Mesopotamiei) în Canaan, pentru a-i fi făgăduită viitoarea naștere a unui popor ales în această țară. Semnificația alegorică a Caldeii ca loc al păcatului apărea la Origen, însă semnificația Haranului (oraș din nord-vestul Mesopotamiei) ca loc al contemplației naturale este o adăugire a lui Maxim (cf. GC, 144-145). Deși nespecificat, Canaanul corespunde treptei gnostice. Importantă în această analogie este ideea făgăduinței. Gnosticul lasă în urmă modurile mundane de asceză, dar și stările unde mai este posibilă înșelarea în privința apropierii de Dumnezeu; odată depășite, gnosticul ajunge la o stare numai făgăduită de îndumnezeire, dar una ce nu mai lasă loc îndoielii cauzate anterior de existența determinată de lume.

## 2, 27

Pornind de la motivul origenist al crucificării și învierii perpetue a lui Christos (cf. GC, 58), Maxim extinde sensul cristologic al vieții creștine. Christos nu este imitat numai de gnostic (v. 2, 23) și nu este absent din stările vieții ascetice premergătoare gnozei, așa cum reieșea din viziunea spațială a efortului ascetic din capătul 2, 26. Spațializarea efortului ascetic este proprie omului, fiind un model pentru a ne explica devenirea noastră spirituală, însă Cuvântul divin, fiind dincolo de lumea devenirii și coborându-se la ea doar pentru noi, poate încălca limitările spațio-temporale în favoarea omului: el nu este într-un loc, ci în toți oamenii și acțiunea sa iconomică nu se limitează la un timp istoric, ci este reiterată în toți oamenii. Scopul Cuvântului este „mântuirea tuturor” și, întrucât mântuirea înseamnă participarea la opera iconomică a lui Christos, capătul prezintă (folosindu-se de o interpretare a epistolelor paulinice deja prezentă la Origen, cf. GC, ibidem) extremele vieții ascetice, lupta cu patimile și gnoza, în corespondență cu momentul crucificării, respectiv cu acela al învierii și înălțării.

În privința vieții gnostice, capătul aduce determinatii suplimentare față de cel precedente. În primul rând, este sugerată ideea că viața gnosticului are sensul unei alte creații a omului

decât cea naturală. Cele trei „colibe” ale deprinderilor gnosticului din 2, 16 apar ca părți constitutive ale creației spirituale de sine. Noutatea acestei creații este radicală, câtă vreme se revendică, la fel ca și prima, de la chipul lui Dumnezeu (este un aparent contrast cu 1, 13, unde figurează distincția dintre chipul lui Dumnezeu prezent în toți oamenii și asemănarea ca rezultat al urmării vieții spirituale; însă, după cum apare mai clar în *Către Thalasia*, 52, Maxim admite libertatea interpretărilor diferite pentru „chip” și „asemănare”; în contextul vieții gnostice, același ca și în capătul prezent, imitarea lui Christos de către gnostic, este considerată ca „reînnoire a frumuseții chipului”, în timp ce asemănarea cu Dumnezeu ar reveni mai degrabă ascetului de pe treapta inferioară a virtuții și contemplației naturale).

În al doilea rând, se stabilește că înălțarea gnosticului constă în depășirea întregii creații divine, inclusiv a forțelor angelice. Citatul din *Epistola către Efeseni* se referea numai la înălțarea lui Christos, dar Maxim încredințează și gnosticului un același fel de înălțare, câtă vreme aceasta a fost asumată de Fiul lui Dumnezeu pentru noi. Tot pentru noi, mai precis, pentru îndumnezeirea noastră, Dumnezeu a voit ieșirea din sine, manifestată primordial prin creație, inclusiv cea a ființelor angelice. Astfel încât, în măsura în care omul ajunge la îndumnezeire, scopul creației este atins și sunt lăsate în urmă mijloacele, printre care, „toată începătoria și stăpânia și puterea și domnia...”.

## 2, 28

Privilegiul gnosticilor de a fi făcuți să participe la realitatea lui Christos înălțat, deși ei nu depășesc condiția naturală a existenței, ci numai starea mundană a minții devine problema tratată de capătul 2, 28. Punctul central al soluționării problemei îl constituie distincția dintre două ordini ale petrecerii Parusiei: una istorică, de la Vechiul Testament la Noul; una „mistică”, de la imanența Logosului în credincioși la sfârșitul veacului prezent (cf. GC, 48, unde se demonstrează și apropierea lui Maxim de viziunea lui Origen, în special față de un pasaj din „A noua omilie despre *Ieremia*”, PG 13, 348C). Dintre acestea, numai ordinea mistică a instaurării Parusiei deține forța universalității, petrecându-se în fiecare credincios.

Distincția amintită îi permite lui Maxim să asimileze diferența dintre ascetul practic și gnostic cu deosebirea existentă

între credinciosul din Vechiul Testament preocupat de împlinirea cu trupul a prescripțiilor morale ale Legii și profeții sau patriarhii ce se apropiau „în mod inteligibil” (νοητός) de realitatea Parusiei istorice viitoare. În ordinea Parusiei spirituale, credinciosul practic îl va urma pe Christos în trup, căutând obținerea unei desăvârșiri spirituale în cadrul existenței mundane. Gnosticul însă, ca unul deja desăvârșit, se consacră, asemenea profeților, imitării inteligibile a lui Christos în slavă, așa cum va urma să vină la Parusia eshatologică. Totodată, analogia dintre profeți sau patriarhi reconfirmă faptul că Maxim consideră gnoza actuală numai o oglindă a celei viitoare (vezi și 1, 17; pentru acordul cu Origen în acest punct, cf. GC, ibidem).

## 2, 29

Achizițiile din capătul anterior, cele două Parusii și analogia dintre Vechiul și Noul Testament, sunt utilizate acum pentru a revela natura pedagogică a lucrării spirituale a Cuvântului în credincioși (cf. și GC, 37, pentru paternitatea origenistă a interpretării pedagogice). Legea și Profeții apar acum împreună ca modalități prin care omul era călăuzit (ἐπαγωγῶν, cu sensul de îndrumare morală și intelectuală) la Christos încă înainte de venirea lui în trup. În realitatea Noului Testament, Cuvântul devenit prezent în trup călăuzește sau învață omul despre Parusia ultimă. Dar aceasta nu mai are o semnificație istorică, chiar dacă survine în istorie ca sfârșit al acesteia. Ea reprezintă îndumnezeirea omului în funcție de progresul său spiritual. Din acest motiv, Cuvântul poate realiza Parusia spirituală în credincioșii capabili să se înalțe mai presus de existența în trup. Cu toate acestea, Parusia, având sensul de prezență, menține ideea unei cunoașteri depline, „față către față” a lui Dumnezeu. Drept urmare, deși gnosticul trăiește înălțarea divină prin prezența mistică a Cuvântului în slavă, nu o face decât în modalitatea în care El își premerge sieși. Cunoașterea deplină a Parusiei ultime rămâne de neatins până la realizarea ei efectivă, întocmai cum trupul văzut al lui Christos fusese imposibil de cunoscut de știința înaintemergătoare a profeților din Vechiul Testament.

## 2, 30

Capătul prezintă cheia de înțelegere a deosebirii existente între Parusia mistică accesibilă gnosticului și cea temporală,

familiară ascetului practic. În 2, 29, Maxim prezentase deosebire ca dualitate a venirilor lui Christos. Dar, rațiunea dualității stă în noi înșine, implicând ideea unei responsabilizări spirituale pentru modul în care ne este accesibil Christos (exprimarea la persoana întâi singular sugerează și mai pregnant această idee). Ordinea spirituală instituită de Christos face ca trăirea credinței să nu mai depindă de evenimente exterioare și, de aceea, transpersonale, precum a fost prima lui venire în trup. Singura autoritate transpersonală este cea ecleziastică, la care se face aluzie prin metafora paulinică a trupului lui Christos. Această autoritate are funcția de a reuni oamenii, datorită credinței comune, într-o aceeași realitate spirituală cristologică, indiferent de stadiile de înălțare atinse. Aflarea într-un stadiu mai jos al ascensiunii nu exclude pe nimeni de la trăirea lui Christos, ci numai părăsirea, prin păcat, a condiției de credincios. Totodată, apartenența tuturor la același trup, face ca înălțarea lui Christos numai în gnostic să fie privită ca un har divin dăruit comunității creștine și nu unui individ izolat (motiv pentru care Maxim cere gnosticului să fie pedagog pentru ceilalți, cf. și *Mystagogia*, 1; pentru apropierea dintre 2, 30 și un pasaj din Origen, *In Lev.*, hom. 7, cf. GC, 79).

## 2, 31

După ce la începutul capătului 2, 30 se prezentase responsabilitatea credinciosului de pe treapta căderii în păcat pentru viziunea avută despre Christos, Maxim, după o schemă aplicată frecvent, studiază același raport pe treapta imediat superioară a virtuții și contemplației naturale. Fiind intermediară între cădere și gnoză (cf., de exemplu, 1, 36; 2. 26 și 48), imaginea lui Christos oscilează. Există însă o diferență fundamentală față de condiția păcatului: Christos rămâne „Soare”, adică este privit de ascet ca temei al întregii sale vieți, chiar și în momentele căderii.

Față de gnostic, ascetul practic nu se înalță împreună cu Christos, câtă vreme viața lui rămâne în ordinea lumii („întregul răstimp al zilei vieții prezente”). Viața lui se desfășoară în acord cu legea spirituală instituită de Christos întrupat (Maxim identifică expresia „Soarele dreptății” cu Logosul ca sursă a legilor morale, cf. *Către Thalasia*, 39; referința la ascetismul practic este semnalată și prin adăugarea lui „după cum e legiuit”). Însă desăvârșirea unei asemenea vieți este deja exprimabilă în terme-

nii unei înălțări („soarele rămâne neapus”), fapt ce predispune omul să participe la mântuirea oferită de Christos înălțat.

## 2, 32

Mai mult decât permanența vederii lui Christos în strălucirea sa (2, 31), gnosticul nu proiectează o imagine asupra Cuvântului. Mișcarea este inversă: Logosul însuși devine prezent în gnostic și îl proiectează (înălță) către Dumnezeu. Maxim prezintă această înălțare ca pe o strămutare la Dumnezeu a tot ce înseamnă viață prezentă în condiție umană, altceva decât prezența „soarelui dreptății” ca ajutor oferit omului pentru a nu fi învins de rău. Astfel, este „atras” la Dumnezeu omul însuși în calitate de animal rațional, în cele două feluri de manifestare: viața intelectuală („judecățile și rațiunile noastre”, λογισμούς τε καὶ λόγους) și viața fizică („mădulele și simțurile trupului”).

„Atragerea” nu înseamnă anihilarea omului, ci orientarea sa integrală către Dumnezeu, lucru semnalat în capăt prin identificarea mijloacelor de realizare a înălțării cu modurile de viață ascetică („practică și contemplație”, „virtutea și cunoașterea (gnoza)”, întâlnite în coloanele a doua și a treia din schema vieții gnostice, vezi comentariul la 2, 16). În afara capătului, menținerea umanității era firească, devreme ce Christos înălțat păstra și el umanitatea (cf. comentariul la 2, 25). Von Balthasar menționează că părinții Bisericii apropiați lui Maxim (Clement, Origen, Evagrie și Grigore de Nyssa) se opriseră și ei asupra imaginii evanghelice a atragerii omului către Dumnezeu, comparată cu atracția unui magnet, mai ales pentru că era în acord cu viziunile despre ascensiunea spirituală din mediul filozofic greco-elenistic (cf. GC, 101). Maxim este atașat sensului creștin al „atragerii”, iar importanța introducerii ei în acest capăt constă mai ales în faptul că exprimă legătura indisociabilă dintre harul divin și libertatea umană. Cuvântul atrage gnosticul la starea de înălțare divină („locul”), dar gnosticului îi revine responsabilitatea urmăririi lui Christos în această mișcare ascensională, lucru sesizabil prin îndemnul „să se înalțe cu râvnă” (κατὰ σπουδῆν).

Imaginea marelui Arhiereu atribuită Cuvântului subliniază caracterul cristologic al gnozei, în condițiile în care tipul biblic apăruse până acum numai cu referință la gnostic și viața acestuia (în 1,83 și 2, 19).

Capătul revine, prin același simbolism al luptei lui Isus Navi, la treapta de mijloc a efortului ascetic, tratată la 2, 31 din perspectiva modului în care este prezent Christos. Acum, abordarea este diferită; în locul indicării activității Cuvântului, „lupta” morală și rezultatul acesteia, accesul la gnoză, sunt privite din perspectiva naturii libere a sufletului uman. În felul acesta, Maxim previne (și o va face și mai explicit în 2, 35) asupra erorii de a considera că ascensiunea ascetică vine din afara omului. Semnele inițiativei libere a omului sunt considerate finalmente ambele elemente menționate: „discernământul natural” și „harul luminător al Duhului”. Discernământul (διάκρισις), ca facultate naturală a sufletului, relevă, după cum observă von Balthasar, valoarea pozitivă conferită de Maxim naturii (cf. GC., 38), așa cum reiese și din rolul important încredințat contemplației naturale (precedând și succedând contemplația mistică). De data aceasta, natura oferă omului posibilitatea de a discrimina ce trebuie să facă pentru înfăptuirea virtuții. Nu mai puțin, „harul luminător” este dat pentru o alegere (προκρίναι), mai precis pentru ca mintea să aleagă orientarea sa către cunoașterea lui Dumnezeu. Iar cum această alegere „a tovărășiei înțelepciunii” este premisa revelării Cuvântului, reiese că ascensiunea mistică are ca temei ultim voința liberă a omului.

Viziunea libertății umane nu contravine considerațiilor anterioare despre prezența lui Christos în viața ascetică. El este prezent, conlucrând cu omul pentru menținerea efortului ascetic, așa cum apare clar din interpretarea alegorică a rugăciunii lui Isus Navi.

Legătura din capătul anterior între libertate și contemplația mistică este tratată acum prin evidențierea diferenței dintre ceea ce stă în posibilitatea naturii umane și caracterul divin căpătat de aceasta în urma gnozei. Caracterul suprauman cel mai evident este depășirea instabilității discernământului natural „în sfinți”, pentru ei lucrarea virtuții devenind o deprindere (ἔξις). Dar, cum deprinderea este o calitate proprie constituției voluntative a omului, acest caracter rămâne uman în aceeași măsură. Într-un mod similar, minții gnosticului îi este oferită puterea contemplației; verbul grec tradus prin „a oferi” (χορηγεῖν) lasă



libertatea să se înțeleagă că este vorba de insuflarea „puterii” deja prezente în om, nu de atașarea uneia existente în afara lui, în Dumnezeu (cf. 2, 83).

## 2, 35

Se exprimă considerațiile latente din 2, 30-34: întâlnirea cu Christos nu înseamnă detașare de sine, ea realizându-se tocmai prin asumarea interioară a credinței. Această asumare interioară nu înseamnă retragerea spirituală din lume. Interioritatea apare în acest capăt mai degrabă ca o recunoaștere a condiției omului de a face parte dintr-o lume calificabilă drept exterioară numai atât timp cât suferim acțiunea ei prin patimi, nu și când impunem asupra ei, prin fapte, credința dobândită spiritual. Desprinderea de lume derivă din acest atașament original, mai ales că obiectul căutării, Christos, este prezent pentru om, într-o formă inferioară, chiar de la începuturile vieții de credință.

În schimb, orice căutare a lui Dumnezeu întemeiată pe exterioritate, cum ar fi încercarea de a-l descoperi prin cercetarea intelectuală a naturii sau prin deducerea acestuia din concepte raționale, ar situa „căutătorul” în afara prezenței lui Christos (v.1, 19, pentru indicarea necredinței drept cauză pentru căutarea zadarnică a lui Dumnezeu). În acest sens, creștinul autentic nu îl caută propriu-zis pe Dumnezeu, fiindcă acesta îi este deja prezent în lucrarea credinței, ci doar înaintează către modurile superioare de revelare a prezenței lui imanente.

## 2, 36

Prezența lui Dumnezeu în noi, căutătorii (v. 2, 36), este justificată prin respingerea cele două feluri în care acesta ne poate părea absent: intelectual și moral. Intelectual, Dumnezeu poate părea absent prin conștiința transcendenței sale, exprimată de Maxim printr-un termen areopagitic: „nesfârșirea divină” (θεϊκῆς ἀπειρίας, cf. GC., 40). Cât se petrece la nivelul conștiinței, Maxim îi opune sentimentul speranței, care ne conduce la conștientizarea iubirii lui Dumnezeu față de oameni. Însă când devine o poziție intelectuală de contestare a prezenței lui Dumnezeu în lume (de tipul „deismului” modern), opoziția lui Maxim devine de natură filozofică (cf. GC., ibidem). După citatul paulinic, este introdusă concepția potrivit căreia ființările naturii nu posedă în ele însele ființa, ci o primesc prin participarea la ființa divină

a Logosului Proniator. Subzistența lucrurilor create este numai potențială (de aceea, sunt moarte), urmând ca ele să fie aduse la existență de actualitatea (*energeia*, lucrarea) Fiului (cf. ibidem, unde se remarcă apropierea de Dionisie, *Num. Div.*, 6). Totuși, participarea la acțiunea Logosului nu implică ideea că ființările mundane capătă un caracter divin (sau că reprezintă, spinozist, modurile de a fi ale substanței divine). Maxim le consideră ca parte a „abisului”, opus „cerului” reprezentat de transcendența absolută a lui Dumnezeu.

Legătura dintre transcendența absolută și, dacă vrem, proximitatea absolută a Logosului de creaturile sale este tratată aluziv în a doua interpretare a „cerului” și „abisului”. „Cerul” ca „teologie” ar corespunde apropierii apofatice de Dumnezeu (nu numai discursului apofatic), „abisul” ca „taină a economiei” apropierii catafatice. Ideea implicită este aceea că, ajungând prin credință la asumarea ambelor raportări față de Dumnezeu, descoperim coborârea Cuvântului în lume și, în felul acesta, transcendența și imanența divine nu mai stau în izolare una de alta, așa cum ar presupune rațiunea scepticilor. Maxim le consacră acestora ultimele rânduri ale capetelor, imputându-le incapacitatea de a cunoaște transcendența divină și imanența economiei pe calea cercetării raționale, denumită aici, „demonstrativă” (ἀποδεικτικῶς). Gândindu-ne la faptul că discursul apofatic s-a dezvoltat originar în filozofia „demonstrativă” a platonicienilor referitoare la transcendența Unului, acuzația lui Maxim vizează mai ales deficiența rațiunii umane de a stabili o legătură între transcendența de tip divin și realitatea depășită de aceasta. Iar absența stabilirii unei asemenea legături, cunoscută și trăită prin credința creștină în Logosul ipostatic și mântuitor, ne îngăduie să afirmăm că nu este înțeleasă nici transcendența însăși.

Scepticismul moral în privința posibilității coborârii lui Dumnezeu la nivelul vieții căzute în păcat este înlăturat de Maxim laolaltă cu respingerea scepticismului intelectual. Aceeași credință ne conduce nu numai la iluminarea minții, dar și la înălțarea în virtute. În plus, pe baza altor capete (precum secvența 1, 36-47), știm că pentru Maxim, participarea cosmosului la lucrarea Logosului are drept sens posibilitatea omului de a înainta către îndumnezeire, atât prin cunoașterea naturii create, cât și prin realizarea faptelor de virtute în cadrul acesteia.

## 2, 37

Capătul furnizează o nouă explicație pentru prezența ace-luiași Cuvânt divin în toate etapele credinței. În opoziție clară cu ideea unei transcendențe divine absolute, Maxim îndrăznește să confere Cuvântului un atribut exclusiv mundan, „devenirea”. Cuvântul devine potrivit condiției spirituale a credinciosului. Ascetul practic, din pricina activității sale desfășurate în interiorul lumii, ilustrează devenirea iconomică a Cuvântului sub aspectul prezenței sale proniatoare (cf. 2, 36); gnosticul sau ascetul contemplativ ajunge la Cuvântul ipostatic. În cazul gnosticului, exprimarea contradictorie „(Cuvântul) devine precum era la început” reflectă ideea constantă a lui Maxim, potrivit căreia accesul la gnoză e condiționat de practica virtuții. Această devenire are loc numai în raport cu „îngroșarea” lui din viața practică, de la care pornind poate fi înțeleasă și „slăbirea” ori „subtilizarea” lui prin „gânduri spirituale” (πνευματικοῖς νοήμασι). Este o devenire a Cuvântului și nu numai o realizare a ascetului, deoarece înălțarea lui Christos întrupat a instituit participarea lui și la acest fel de ascensiune.

## 2, 38

Deosebirea „devenirilor” Cuvântului (vezi 2, 37) se dovedește a avea un caracter pedagogic. Acest fapt este indicat de activitatea pedagogică a creștinului; pentru eficiența didactică a moralității este nevoie de coborârea Cuvântului la condiția proprie creaturilor. Pentru instruirea proprie (desemnată de expresia „teologie mistică”) Cuvântul este duh, iar modurile de exprimare a cunoașterii sale nu mai sunt lingvistice, fiind înlocuite de „contemplații”. Aceeași viziune despre „teologia gnostică” apare în tratatul omonim al lui Dionisie (1, 3), unde se precizează că întâlnirea mistică e realizată de cel care depășește, printre altele, toate „ecourile și cuvintele cerești”).

## 2, 39

Maxim rămâne la concepția lui Dionisie Areopagitul, folosindu-se de o distincție fundamentală a acestuia. Față de capătul precedent, nu mai este tratată pedagogia morală, ci discursul teologic (formula „cel care vorbește despre Dumnezeu” traduce verbul grec θεολογεῖν). Ca o altă formă a instrucției contemplative de sine, discursul apofatic menține în limbaj depăși-

rea limbajului și, implicit, a cunoașterii raționale susținute de limbaj. (literal, *apophasis* (negație) înseamnă îndepărtare de la exprimarea unui cuvânt, iar *kataphasis* (afirmație) urmarea unuia; pentru concepția lui Dionisie, vezi, de exemplu, *Num. Div.*1,1).

## 2, 40

Instrucția de sine este prezentată acum explicit ca o angajare integrală a omului, morală și intelectuală. Ea nu depinde nici de predarea virtuții, nici de ascultarea discursurilor teologice, având ca sursă intermediară interioritatea umană, iar ca sursă ultimă Cuvântul immanent credincioșilor. Fiind prezent în credincioși, Cuvântul nu poate fi substituit de o învățătură venită din exteriorul acestora, fie morală, fie teologică.

Această imagine a pedagogiei se aproprie de concepția platoniciană despre cunoaștere ca reamintire a unor cunoștințe obținute de sufletul preexistent coborârii sale într-un trup. Maxim nu acceptă însă doctrina preexistenței sufletelor (așa cum o făcea Origen); drept urmare, reamintirea nu are ca obiect o realitate întâlnită în trecut și destinată unor suflete într-o condiție diferită de cea prezentă. Reamintirea este conștientizare a unei prezențe, Christos, iar cunoștințele rememorate sunt destinate sufletului actual, variind în funcție de condiția lui spirituală.

Capătul 2, 40 poate fi luat și ca o cheie de înțelegere a restului capetelor. Maxim nu este preocupat să expună doctrine teologice, fiind mai degrabă interesat de oferirea unor învățături protreptice pentru realizarea personală a urcușului mistic.

## 2, 41

Din cercetarea opusului cercetării interioare, întreprinsă în acest capăt, reiese implicit că aflarea prezenței Cuvântului în noi înșine este scopul naturii umane. Ideea lui Maxim este susținută implicit prin definirea omului ca „animal înzestrat cu rațiune (*logos*)” și de echivalența dintre *logosul* uman și *Logosul* divin. Cuvântul nu este numai rațiunea de a fi a omului, dar în același timp și rațiunea lumii. De aceea, conștiința imanenței *Logosului* face înțeleasă și lumea, lucru evident prin faptele de virtute, pentru Maxim, ilustrări ale folosirii naturii potrivit sensului ei divin.

Este de remarcat că viziunea din acest capăt nu lasă loc pentru absența lui Christos din om. Chiar și cel care refuză cre-

dința prin fapte rămâne atașat de Christos, însă în modalitatea negativă a „încarnării”.

## 2, 42

Capătul situează în aceeași condiție cu omul supus patimilor (tratat în capătul anterior) și pe credinciosul limitat la asceza trupului. Maxim nu face o deosebire între înclinația pentru viața imorală a trupului și preocuparea pentru moralitatea acestuia, în ambele cazuri Christos fiind făcut „carne” (între 2, 41 și 2, 42 funcționează paralela dintre viața animalică a păcătosului și jertfirea acestei vieți exprimată prin „jertfele de animale” ale practicantului ascezei corporale). Spre deosebire de interioritatea prezenței lui Christos, exclusivitatea ascezei fizice este descrisă în termenii trăirii exterioare a credinței: „litera”, textual, cuvântul rostit (ῥητόν) al Scripturii, este auzită din afară, fiind la fel de exterioară precum supunerea față de legi.

## 2, 43

Sursa folosită de Maxim pentru elaborarea acestui capăt și a următorului este Origen (*In Luc. Hom.* 4, cf. GC., 40). În contextul de față, capătul oferă o justificare pentru „căderea” celor care urmăresc realizarea exclusivă a virtuților fizice. Cauza căderii este raportarea personală la prezența divină care se livrează identic pentru toți oamenii. Identitatea prezenței este exprimată de Maxim prin menționarea acelorași elemente în cazul celor căzuți și ridicați: creațiile divine și cuvintele Scripturii. Mijloacele de apropiere a elementelor sunt relativ comune: contemplația (θεωρία, traductibilă și prin „vedere”) este prezentă la amândoi în privința naturii create, dar la cel căzut mai degrabă ca vedere, iar cuvintele Scripturii sunt receptate prin conformare de cel căzut, însă auzite sau înțelese de cel ridicat. Deosebirea fundamentală constă în gradul de angajare a interiorității; ascetul trupesc întâmpină lumea și creatorul ei prin facultatea simțirii, cea prin care omul stă deschis asimilării obiectelor externe sieși, în vreme ce ascetul consacrat sufletului se folosește de duh sau spirit (πνευματικῶς), văzut de unii Sfinți Părinți ca fundament al întregii activități psihice (cf., de exemplu, Clement, str. 6, 16), deci, ca punctul extrem al interiorității. În același timp, duhul (πνεῦμα) posedă aceeași natură cu harul

divin („noul duh al harului...”) și este partea sufletului unde se regăsește chipul divin încredințat oricărui om.

O altă sugestie implicită a textului, bazată pe faptul că substantivul folosit pentru „ridicare” (ἀνάστασις) înseamnă și „înviere”, este aceea că ascelul orientat către suflet este adus la cunoașterea învierii, adică la conștiința posibilității de a depăși planul material, introdusă de „noul duh al harului”.

## 2, 44

Adăugarea „Israel” la citatul din Țvanghelia după Luca înseamnă, pentru vocabularul alegoric adoptat de Maxim, o referință la condiția omului subordonat „legii duhului” (vezi 2, 53). De aceea, noua interpretare a citatului este una de „laudă”, adică de evidențiere a sprijinului divin conferit omului consacrat efortului ascetic autentic, pornind de la treapta de început a acestuia, cea a războiului cu patimile. Chiar dacă patimile pot fi sesizabile prin afectarea conduitei fizice, Maxim prezintă războiul ca unul dus cu mijloacele sufletului: judecățile (λογισμός).

## 2, 45

Echivalența dintre „ridicare” și „înviere” (vezi comentariul la 2, 43) devine punctul de sprijin pentru interpretarea alegorică a martorilor învierii în capetele 2, 45-46. Maria Magdalena corespunde ascetului trupesc. Eroarea acestuia nu constă în considerarea Cuvântului drept creator al lumii, ci în reducerea economiei divine la activitatea creației. Eroarea este în principal practică, dar poate deveni intelectuală. Ne putem imagina că Maxim are în vedere ascetul care resimte numai datoria de a-și înfrâna trupul de la patimi și apreciază împlinirea ei suficientă pentru a beneficia de învierea cu trupul dovedită de Christos. Ultima apreciere echivalează cu formarea unei concepții greșite. Refuzul lui Christos de a se face accesibil unui asemenea ascet este spre folosul acestuia, deoarece îl determină să își conștientizeze eroarea pornind de la constatarea absenței divinului în viziunea mundană ce îi circumscrie viața de credință. Mai concret, ascetul practic este lăsat de Christos să fie copleșit de greutatea inerentă efortului de a înfăptui virtutea cu trupul, pentru a-i indica acestuia că Dumnezeu nu trebuie căutat la nivelul trupului. Logosul nu este nici grădinar al lumii, dar nici medic al trupului. De aceea, cine crede că Logosul este Domnul dintr-un

„Doamne ajută” rostit în împrejurările pământești ale vieții, va afla că El nu ajută, fiind necesar să fie căutat într-un alt fel, unul spiritual.

Acesta este singurul capăt din cele două sute unde Dumnezeu este denumit Stăpân (Δεσπότης), iar credinciosul apare în poziție inferioară („preconcepție inferioară”). Putem deduce de aici faptul că Maxim vede acest tip de asceză ca fiind pe treapta cea mai de jos a credinței. Capătul 4, 67 din *Despre dragoste*, în care apare denumirea de „Stăpân” este întrucâtva lămuritor; Maxim face distincția dintre actele făcute după voia lui Dumnezeu, constând în împlinirea poruncilor divine și actele făcute de bunăvoie - voturile vieții monahale. Cele din urmă sunt socotite inferioare primelor; Maxim le admite ca mijloace de a obține „mila Stăpânului” doar dacă neîmplinirea poruncilor este involuntară („din slăbiciune”). În capătul de față, Maxim nu se apleacă asupra acestei excepții, fiind vizat cel care, voluntar, urmărește să reducă realitatea învierii la modul său limitat de a înțelege credința.

Putem măsura cel mai bine natura spirituală a viziunii lui Maxim despre viața ascetică, dacă ținem seama de atitudinea lui în privința vieții monahale trăită pentru ea însăși. Plasarea acesteia la nivelul inferior al credinței contrastează evident cu aprecierea pozitivă din orice vreme pentru viața monahală. Pentru Maxim, așa cum poate fi dedus și din expresia „preconcepție” (προλήψις), voturile monahale se originează în atașamentul nostru natural față de lume, anterior devenirii spirituale. Voturi precum cele enumerate în 4, 67, „fecioria, necăsătoria, sărăcia și retragerea din lume”, sunt văzute ca forme de trăire a acestui atașament în registru negativ. Ele nu sunt cerute de Christos, mântuitor al tuturor oamenilor în funcție de împlinirea spirituală a poruncilor divine; alegerea lor de către om are sens numai când prin ele se urmărește ascensiunea spirituală pozitivă către virtute și gnoză.

## 2, 46

Folosindu-se de analogia dintre înfățișarea lui Christos înviat apostolilor și revelația gnostică (deja folosită de Origen și Grigore de Nazianz, cf. GC., p. 67), Maxim construiește opoziția absolută față de ascetismul trupesc, căruia însuși Cuvântul înviat i se opune prin absență. Astfel, în contradicție cu deschide-

rea către lumea exterioară realizată de simțire și cu atitudinea anticipativă provenită din atașamentul față de lume (προλήψις), gnosticul ajunge la dezvăluirea Cuvântului mai întâi prin închiderea față de lucrarea simțurilor, apoi prin încetarea oricărei inițiative umane de cunoaștere a divinului – Cuvântul vine „în chip neștiut” (ἄγνώστως). Contradicția este semnalată și la nivelul modului de viață: față de absența Logosului în asceza trupească, viața gnostică ulterioară revelației este una a prezenței permanente și manifeste a lui Christos. Este prezent moral, oferind nepătimirea și intelectual, prin însuflarea Duhului. Drept urmare, lumea pierde puterea de stăpânire asupra sa, gnosticul subordonând mijloacele prin care aceasta ține omul departe de Dumnezeu: duhurile rele ca forțele instigatoare ale patimilor pentru lume și aspectul vizibil al lumii. Cel din urmă este depășit prin aflarea tainelor sau a rațiunilor iconomice ascunse în ființări.

## 2, 47

Capătul 2, 47 distinge din nou între asceza trupului și a sufletului pe baza unei stări comune: cercetarea cuvântului despre Dumnezeu. În acord cu 2, 45, presupunem că Maxim denumesc-te prin „cuvântul despre Dumnezeu” raționalitatea lumii sau Logosul proniator care poate indica într-un sens teleologic imediat accesibil că ultima cauză a lumii trebuie să fie Dumnezeu. Din acest motiv, cercetarea „potrivit cărnii” crede că îl are ca obiect direct pe Dumnezeu însuși, sărind peste faptul că raționalitatea lumii este aceeași cu Logosul ce impune o lege a duhului și, de aceea, excluderea lumii din noi înșine. Căutarea gnosticului parcurge în schimb calea mai lungă a duhului. Urcușul la Tatăl se face prin asumarea vieții interioare conforme Cuvântului, alcătuită din „contemplații înalte”. Acestea nu oferă rezultatul ultim al căutării decât pentru că sunt parte a imitării spirituale a ascensiunii lui Christos la Tatăl; fără să fie reamintit și aici în mod clar, Maxim consideră că obținerea contemplațiilor mistice este posibilă numai prin mortificarea prealabilă a lumii din noi (totuși, aluzia la această concepție apare în expresia „părăsind pământul și cele pământești”).

Citatul din Evanghelie exprimă, prin asimilarea cercetătorilor „potrivit cărnii” cu iudeii, ideea constantă a lui Maxim că interpretarea trupească a Logosului ne apropie de religiozitatea



anterioară iconomiei divine realizată de Christos (cf., de exemplu, 2, 42).

## 2, 48

Capătul se folosește de analogia din capătul anterior dintre iudei și păzitorii numai cu trupul ai ascezei. Noua analogie trebuie înțeleasă cu ajutorul capătului 2, 26, unde parcursul lui Avram din Caldeea (stadiul pătimirii) în Țara Făgăduinței (gnoza), străbătând Haramul Mesopotamiei (stadiul confruntării virtuții cu păcatul), era tipul ascensiunii gnostice. Față de 2, 26, Maxim nu se referă la Caldeea ca loc al dorințelor pătimase, ci numai ca loc al „vieții pătimase”, aluzie la faptul că asceza trupească, deși se ferește de comiterea păcatului, rămâne o condiție supusă influenței lumii (verbul grec *pathein* putea desemna suferirea a ceva, fără nici o conotație morală) și păstrează o viziune falsă despre Dumnezeu, aceeași cu a celor stăpâniți de patimi („se creează și sunt adorați idoli păcătoșilor”).

Fără să indice că are loc trecerea reală în Mesopotamia și Canaanul făgăduit, ne putem imagina că Maxim admite posibilitatea înaintării în perfecțiune chiar și în cadrul ascezei trupesti, mai ales că în 2, 26 peregrinarea lui Avram stătea analogic pentru urcușul determinat de voința umană. Reținerea constantă de la păcat ar putea conduce la realizarea virtuților și pe ascetul trupesc, însă nu și la „starea (κατάστασις)”, se subînțelege, interioară, de realizare „a oricărui bine”. Aceasta este deprinderea inalterabilă a virtuții dobândită numai de gnostic (cf., de exemplu, 1, 81 și 2, 16). Fără o asemenea deprindere, ascetul trupesc nu poate practica virtutea decât în modalitățile failibile ale omului, fiind oricând amenințat de recăderea în patimi sau în exterioritatea disciplinării exclusive a trupului (ilustrări ale căderii de pe treptele înalte de asceză pot fi găsite la Evagrie, în descrierea acțiunii patimilor, cf. *Tratatul practic*, mai ales 15-33). Pentru exprimarea acestei idei, Maxim face aluzie la momentul biblic al strămutării poporului evreu din Țara Făgăduinței în Babilon, imperiu așezat în zona Mesopotamiei și folosit de unii scriitori creștini, primul fiind autorul *Apocalipsei*, ca simbol al lumii prezente (cf. Lampe, 1961).

## 2, 49

Aparența comună posedată de ascetul autentic ajuns la iluminarea gnostică și ascetul trupesc este demascată ca aparen-

ță sub un nou aspect. Este vorba despre situația în care amândoi pot manifesta o aceeași preocupare pentru lume („Babilon”), angajându-se în cercetarea practicii morale. Intențiile lor rămân, însă, diferite. Din capetele 1, 28-29 aflăm că Maxim încredințează exclusiv gnosticului datoria de a le oferi altora îndrumare morală. Acum se precizează că pentru îndeplinirea unei asemenea datorii este nevoie de cunoașterea lumii (a cunoaște cum se practică virtutea presupune să cunoști și spațiul practicii și natura practicantului). Datoria este o constrângere opusă intențiilor subiectului și la fel va fi și aplecarea cognitivă spre lume. Gnosticul este înscris, printr-o intenție morală superioară - iubirea de Dumnezeu -, în activitatea de cunoaștere a realităților divine, bune prin propria lor natură; printr-un paradox, morala, pe care o definim ca știință a binelui, îi va părea gnosticului un rău. De aceea, implicarea sa în cunoașterea sferei moralității este involuntară și nicidecum parte a demersului său de apropiere cognitivă față de Dumnezeu. Dimpotrivă, capetele anterioare ne permit să deducem că sfera mundană a moralității figura ca unicul obiect al cunoașterii despre Dumnezeu proclamată de ascetul trupesc.

Singura rațiune indicată de Maxim pentru implicarea gnosticului în pedagogia morală este necesitatea de a contribui la mântuirea celorlalți. În ciuda imaginii de la începutul capătului, în care gnosticii sunt asemănați oamenilor drepti duși silnic în robia Babilonului, datoria pedagogică apare și ca o imitare a coborârii Fiului în lume pentru mântuirea oamenilor; de asemenea, invocarea exemplului oferit de Apostolul Pavel evidențiază și mai mult caracterul pozitiv al „coborârii”.

## 2, 50

Capătul 2, 50 este primul din secțiunea 2, 50-55, unde Maxim se folosește de interpretarea analogică a domniilor lui Saul și David, pe care o găsim elaborată mai extins în *Întrebarea 65 din Răspunsuri către Thalasia*. David ca fondator al unei noi familii regale, din care se va naște fizic Isus Christos, era lesne de considerat ca tip al gnosticului ce trăiește viața de credință prin asumarea economiei spirituale a Fiului; Saul, ca rege anterior lui David, devenea, astfel, tip al vieții ascetice orientate spre trup, fiind considerată de Maxim ca una în acord cu economia divine premergătoare momentului Întrupării (în *Către Thalasia*, 65, pot fi găsite justificări mai extinse ale acestei analogii).

„Fericitul David” este luat în acest capăt ca tip al gnosticului. Liniștirea lui Saul ar echivala cu activitatea pedagogică morală atribuită gnosticului în capătul precedent. Dar, partea a doua a capătului pare să aibă în vedere activitatea de cunoaștere realizată de gnostic pentru el însuși. Aceasta ar consta în cercetarea Scripturii, care îi apare sub forma înțeleșurilor spirituale, ca urmare a „contemplațiilor gnostice”. Scopul unei asemenea cercetări nu poate fi avansul în cunoașterea lui Dumnezeu, dat fiind că aceasta îi este oferită prin contemplațiile mistice directe. De aceea, Maxim îi conferă o funcție terapeutică; mintea se odihnește de (presupunem) truda implicării ei în cunoașterea formelor mundane ale moralei. Nu numai ca urmare a funcției pedagogice, mintea gnosticului, deși primește iluminările divine, persistă în atașamentul ei față de lume, chiar dacă este eliberată de lucrarea păcatului (vezi, de exemplu, *Către Thalasia*, 6). Acest atașament îl reprezintă „conștiința (συνείδησις) răului”, iar prin conștiință trebuie să înțelegem afinitatea cu lumea, nu subordonarea mentală față de lucrurile lumii.

## 2, 51

Analogia are ca țință descrierea vieții gnosticului. Este o descriere aluzivă a tabloului mai elaborat din 2, 16. Iluminarea divină („părul ca de foc”) este temeiul reunirii celor două laturi ale activității omului în lume, morală și intelectuală („ochi frumoși”). Anterior iluminării, virtutea este un efort uman împotriva păcatului, iar dobândirea gnozei i se opune, petrecându-se prin acțiunea harului divin. În cazul gnosticului, morala și cunoașterea stau amândouă sub semnul divinului și îi sunt accesibile simultan.

În plus, pentru gnostic, nu mai există contradicția prezentă în realizarea umană a virtuții și a cunoașterii pornind de la interpretarea Cuvântului divin (la care se face aluzie prin expresia „înțeleșuri divine”. Pozitivitatea modurilor de trăire a virtuții nu lasă loc ezitării între bine și rău, iar Scriptura se deschide prin înțeleșuri divine, încetând să mai reprezinte dualitatea literă / duh.

## 2, 52

Unitatea vieții gnostice sub semnul iluminării divine spirituale înseamnă desăvârșire. Asceza trupească, opusă acestui fel

de viață („îchinarea trupească față de Lege”), nu poate pretinde desăvârșirea integrală a omului, chiar dacă ar putea conduce la excelență unele laturi ale sale, precum abținerea de la înfăptuirea păcatului. De aceea, Maxim o vede și în acest capăt sortită să fie în urma iconomiei cristologice. Partea finală a capătului sugerează o altă idee curentă în concepția lui Maxim, anume, faptul că gnosticul, prin plasarea întregii sale vieți sub semnul lui Dumnezeu, anticipă îndumnezeirea finală, identificabilă cu rațiunea originară a iconomiei divine din „inima lui Dumnezeu”.

## 2, 53

Incapacitatea ascezei trupului de a se acorda cu iconomia cristologică este reluată și în acest capăt, dar din perspectiva atașamentului față de acțiunea lui Dumnezeu pentru lumea văzută. Maxim respinge viabilitatea legii naturale dată la începutul iconomiei divine. Analogia cu neascultarea lui Saul față de porunca divină de a ucide amaleciții se sprijină pe concepția lui Maxim despre păcatul originar. Adam fusese înzestrat cu suflet inteligibil și trup senzorial, iar Dumnezeu îi poruncește ca trupul să slujească naturii sale inteligibile (cf. *Către Thalasia*, 43). Neascultarea lui Adam concretizată în cedarea față de înclinația irațională a trupului devine rectificabilă în Christos pe baza asumării spirituale a credinței și depășirea lumii văzute; în termenii folosiți de Maxim în acest capăt, se înlocuiește „legea naturală” cu „legea harului”.

Fuga de păcatul cu trupul nu poate fi virtutea cu trupul, adică nu se poate menține structura opozitorie a cunoașterii sensibile obținute de vechiul Adam din pomul cunoașterii bine-lui și răului (cf. *ibidem*). Singura fugă posibilă este angajarea pozitivă în apropierea spirituală de Dumnezeu; mai întâi prin pacea nepătimirii din suflet, apoi prin primirea harului divin al gnozei (Maxim face aluzie la numele fiului lui David, Solomon însemnând pace și la opera sa de construcție a templului din Ierusalim).

## 2, 54

Substratul analogic al capătului este musturarea adusă de preotul-judecător Samuel lui Saul pentru neascultarea poruncii de a ucide întreg poporul amaleciților, acesta fiind și motivul ungerii lui David ca viitor rege al Israelului. Samuel îi cere lui Saul

și uciderea lui Agag, regele amaleciților și singurul dintre ei lăsat în viață. Pornind de aici, Maxim stabilește necesitatea de a înlătura din minte și forma cea mai comună a atașamentului față de lume, când aceasta conduce la neascultare. Fiind vizată în continuare „neascultarea” celor ce adoptă o asceză trupească, este de presupus că Maxim se referă la nesupunerea față de legea harului; nesupunerea constă în folosirea „cugetului trupesc” (... τοῦ χοϊκοῦ φρονήματος... ) pentru prezentarea Logosului ca un fals Dumnezeu, unul interesat de morala naturală și nu de cea spirituală (în I Regi, 15, 23, Samuel asimilează neascultarea lui Saul cu idolatria). Atașamentul față de lume este, așadar, considerat păcat, chiar dacă înfăptuirea păcatului este numai intențională (în acest capăt, Maxim condamnă „iubitorii de păcat”, nu „păcătoșii”; „cugetul trupesc”, nu păcatul cu trupul).

## 2, 55

Ca un argument în plus împotriva ascezei trupesti, capătul de față prezintă failibilitatea acesteia în fața păcatului. Abordarea este quasi-psihologică, de felul analizelor despre producerea patimilor, pe care le găsim întreprinse de Evagrie în *Practicul*.

Mândria minții ascetului trupesc este o consecință a ignorării unui exercițiu de transcendere spirituală a lumii din el însuși. Menținerea „cugetului pământesc” (amintit în capătul precedent) avea drept urmare și un atașament față de sinele mundan sau pământesc, identificat implicit de Maxim cu „mintea iubitoare de păcat”. De altfel, este ușor de imaginat că ascetul interesat numai de atingerea desăvârșirii în modalitățile vizibile, va căuta simultan să își facă vizibilă pentru alții propria persoană (vezi, de exemplu, 1, 19). Un alt motiv de mândrie sugerat de acest capăt constă în absența percepției caracterului ascensional perpetuu al cunoașterii lui Dumnezeu. Dacă Logosul divin este coborât la nivelul mundan al vieții morale, nu mai există nici un motiv pentru a căuta mai departe îndreptarea vieții potrivit lui, mai ales că formele de trăire a virtuții pot deveni obișnuințe ale comportamentului. „Depărtarea treptată de la Dumnezeu” poate fi interpretată tocmai ca o indicație pentru faptul că o practică ascetică originar asumată pentru Dumnezeu, capătă treptat caracterul unei obișnuințe (de exemplu, retragerea din lume este conștientizată de ascet ca fiind pentru Dumnezeu numai atât timp cât se opune obișnuinței anterioare de a fi în lume, nu

când devine ea însăși o obișnuință). Adversarul obișnuinței este evenimentul, aici, „împrejurarea neintenționată”. Pentru că nu mai poate fi trăit ca împrejurările curente, evenimentul este întâmpinat făcând apel la temeiul obișnuințelor. Ascetul trupesc se are pe el însuși ca temei și, din acest motiv, pune în joc ceea ce îi este cel mai aproape, trupul sau pânțelele său, căutând la acest nivel binele propriu. Aceasta cu atât mai mult cu cât Maxim vede ca împrejurări neintenționate diferitele suferințe și nevoi ce afectează viața fizică a omului (cf. *Către Thalasia*, 47).

## 2, 56

Mai sus, Maxim afirmase că nepătimirea ascetului trupesc este adusă de Cuvânt. Participarea acestuia la susținerea oricărui om ce caută mântuirea apare acum ca „pâine a vieții” (susținerea activității morale a omului este similară prezenței lucrării Logosului în creațiile naturii, vezi 2, 36 și comentariul). Universalitatea susținerii divine este însă restricționată de faptele morale realizate de fiecare, dar, finalmente în mod hotărâtor, de gradul de înălțare a minții (după cum se poate remarca din propoziția ultimă a capătului). Hotărâtor, deoarece economia divină a lui Christos, din care derivă și prezența sa pentru om, este una spirituală, adică una ce asigură ridicarea la Dumnezeu în funcție de condiția spiritului fiecărui om, nu în funcție de exterioritatea îndeplinirii faptelor morale. Pentru cazul din capătul 2, 55, vom ști că Dumnezeu „hrănește” practica morală a ascetului trupesc, dar, pentru că mintea acestuia refuză Cuvântul, prezența divină este limitată de el însuși.

## 2, 57

Capătul 2, 57 prezintă împreună cu următoarele problema felurilor în care Christos este prezent sau absent în om. Prezența și absența Domnului nu sunt luate ca predicății despre Dumnezeu, fiind, de fapt, polii opuși ai proximității spirituale a omului față de El.

„Prezența” (ἐνδημία) este un sinonim pentru *parousia*, atribuit venirilor lui Christos în lume, dar, pentru Maxim, mergând pe urmele lui Origen, și cu semnificația prezenței sale mistice reiterabile în om (vezi 1, 28 și comentariul); în plus, termenul folosit în acest capăt accentuează (prin prefixul ἐν-) ideea prezenței sau a locuirii interioare. „Absența” (ἀποδημία) nu semni-

fică inexistența, ci îndepărtarea de la ceva sau condiția de a fi departe; cu acest sens, expresia convine adevărului de credință că Dumnezeu atotprezent nu poate fi niciodată propriu-zis absent (urmând aceste semnificații, am optat în traducere pentru echivalarea lui „a fi prezent” cu „a fi aici”, iar pentru „a fi absent” am preferat „a fi departe”).

În capătul 2, 57, Maxim se referă la gradul cel mai înalt al prezenței Domnului în om, atins prin contemplațiile mistice, totuși, unele ce oferă o cunoaștere limitată (vezi 1, 70 și 2, 17). Depărtarea Domnului este dictată de limitarea condiției de a fi încă în lume, surmontabilă numai la sfârșitul veacurilor, când vom ajunge la „contemplația față către față”.

## 2, 58

Maxim coboară distincția din capătul anterior la nivelul celor două feluri de asceză, practică și contemplativă. Se precizează că ascețul practic beneficiază de prezența constantă sau locuirea Domnului în el prin virtuți, deoarece Maxim nu le atribuie acestora calitatea de a fi excelențe ale comportamentului uman, așa cum s-ar considera într-o etică seculară, virtuțile fiind creații divine eterne (cf. 1, 50). Îndepărtarea Domnului de ascețul practic nu se petrece abia când acesta se opune virtuții păcătuiind, ci în măsura în care activitatea morală își pierde orice temei spiritual („rațiune”, textual, *logos*). Pentru ascețul dedicat contemplațiilor naturale (cunoașterea este a „ființărilor”), Domnul este prezent sub forma adevărului cuprins în ele, pentru că acestea nu sunt forme de cunoaștere derivate din rațiunea umană. Diferit față de absența din practica virtuții, orice abatere de la cunoașterea contemplativă e suficientă pentru a implica îndepărtarea Domnului. Se întâmplă așa, deoarece orice cunoaștere diferită de contemplație capătă caracter uman sau este una „locuită” de rațiunea umană.

## 2, 59

În 2, 58 fusese prezentată modalitatea pasivă de a se afla în preajma prezenței divine proprie ascețului ce nu a ajuns să o cunoască prin contemplații mistice. Ar urma, prin contrast, ca gnosticul să aibă parte de o participare activă la realitatea divină, adică să ajungă la cunoașterea directă a Domnului. Însă, în acord cu afirmația din 2, 57, Maxim prezintă acest lucru ca fiind

imposibil, atât timp cât gnosticul există în lumea de aici. El nu poate veni la Dumnezeu, deși s-a îndepărtat de lume.

Capătul 2, 17 prezenta această situație sub forma peregrinării gnosticului în lume ca străin. Von Balthasar remarcă aspectul „tragic” al vieții gnostice din concepția lui Maxim, stabilind totodată apropierea ei de ideea platonico-origenistă a unei duble esențe a omului: esența sa de ființă naturală aparținând lumii și esența de ființă spirituală situată în planul realității mai presus de lume (cf. GC., 69). Maxim nu se referă la o dublă esență a gnosticului, cât mai degrabă la natura experienței sale spirituale de cunoaștere a lui Dumnezeu. Modalitățile umane de cunoaștere, ale „cărnii”, sunt înlocuite de „contemplațiile mai înalte” ce îl pun în preajma Logosului ipostatic, dar gnosticul nu le poate înțelege pe cele din urmă decât coborându-le în mintea lui și, astfel, îndepărtându-se de sursa lor. Proprie minții umane este discursivitatea, pe care Maxim o vede ca o formă a lucrării simțirii. Simțirea depinde de obiecte exterioare omului pentru nașterea înțelegerii, iar gnosticul va căuta și el altceva decât Logosul ipostatic pentru înțelegerea iluminărilor primite; acest altceva este reprezentat de „ghicitori”, adică de cuvântul Domnului multiplu și prezentat în imagini proprii simțirii, pe care gnosticul îl regăsește în Scripturi. Astfel, gnosticului îi rămâne inaccesibil „cuvântul (rațiunea) simplu” al Domnului. Mai concret, Maxim se referă la condiția gnosticului de trăi și după iluminarea mistică în căutarea înțelegerii lui Dumnezeu, mai ales folosindu-se de interpretarea spirituală a Scripturii (cf. 2, 18-19).

## 2, 60

Pentru că gnosticul era nevoit să coboare de la Domnul prezent în contemplația mistică la înțelegerea cuvântului său multiplu și sensibil exprimat de Sfânta Scriptură, Maxim concentrează în 2, 60 doctrina despre Scriptură menită să evidențieze raportul dintre Cuvântul divin ipostatic și Cuvântul divin scris (doctrina este fidel origenistă, cf. GC., 36). Motivul principal este opoziția dintre sensul spiritual al Scripturii, originat în rațiunile inteligibile ale tuturor ființarilor și ascunderea acestora în spatele sensului senzorial și multiplu al cuvintelor scrise. Nu mai puțin, ambii termeni ai opoziției sunt opera Logosului. Rațiunile ultime sunt prezente în Logos în felul Ideilor din teoriile



metafizice platoniciene. Maxim le denumește „tipuri” în loc de „idei”, plasându-se mai aproape de vocabularul interpretării alegorice a Scripturii, decât de platonism. „Tipurile” exprimă prin ele însele adevărul, spre deosebire de cunoștințele umane, cărora adevărul le este o valoare atașată din afara lor; de exemplu, pentru interpretarea Scripturii, cuvintele ei nu pot fi luate ca adevăr spiritual, ci trebuie dedus din ele. Cât privește modalitatea de cunoaștere, între Logosul ipostatic simplu și „tipuri” există o înrudire de natură, câtă vreme acestea sunt „clare și goale”, așadar, simple (prin opoziție cu lipsa simplității din cunoașterea rațională, vezi 1, 82).

Ieșind economic din condiția sa ipostatică, Logosul coboară tipurile inteligibile din el la nivelul minții umane, dând naștere Cuvântului lui Dumnezeu scris. Maxim nu se referă numai la cuvintele Evangheliei, ci la iconomia întrupării, cea din urmă fiind luată ca prototip al modalității coborârii lui Dumnezeu către oameni. La fel cum Logosul devine om, rațiunile din el sunt învăluite în forme sensibile, singurele accesibile direct omului. Din nou similar întrupării, așa cum Domnul întrupat era simultan om și Dumnezeu, cuvintele Scripturii sunt simultan rostiri accesibile înțelegerii comune, dar și rațiuni divine. De aceea, interpretarea alegorică a Scripturii, aflată în căutarea „tipurilor” spirituale, nu se îndepărtează de textul scris, ci doar înaintează dincolo de aparența lui, către rațiunile divine originare ascunse în fiecare cuvânt.

## 1, 61

Coborârea rațiunilor divine la forme sensibile de exprimare este justificată pornind de la realitatea vieții de credință, nu numai de la caracterul natural al minții umane (cum se încerca-se în 2, 60). Începuturile credinței și ale vieții ascetice îl au ca obiect pe Christos despre care se vorbește în mărturiile scrise ale Scripturii. Asceza practică a virtuții este și ea subordonată moralității evanghelice scrise; de exemplu, pentru a dobândi virtutea iubirii semenilor nu este nevoie de altceva decât de ascultarea cuvintelor lui Christos despre iubire consemnate de Evanghelii.

Însă, ascensiunea gnostică are pentru Maxim și valoarea unei purificări a minții. Virtutea și contemplațiile naturale au ca efect desprinderea minții umane de formele sale mundane -

„golirea minții”. Numai datorită acestei minți goale, gnosticul poate primi prin contemplațiile mistice prezența lui Christos însuși. Modalitate de cunoaștere mistică este redată de același termen, „percepție” (traducerea lui προσβολή), prin care se desemna mijlocul folosit pentru apropierea de Christos din stadiul de început al credinței. Este vorba, așadar, de o cunoaștere directă de genul celei senzoriale. Deși Maxim nu dezvoltă ideea mai departe, este lăsat să se înțeleagă că gnosticul, fiind adus la cunoașterea Cuvântului ipostatic simplu, se va raporta la această experiență pentru a putea, după aceea, să regăsească rațiunile simple din el ascunse de cuvintele Scripturii. Astfel, interpretarea gnostică a Scripturii se face de sus în jos, nu de jos în sus, așa cum este cazul pentru toți ceilalți credincioși.

## 2, 62

Capătul 2, 62 pare să concentreze argumentul pe care îl vom reda în continuare. Scriptura este folosită de ascetul de pe treptele inferioare gnozei pentru îndrumarea sa morală și pentru dobândirea contemplațiilor naturale, adică pentru a cunoaște cum trebuie să se comporte și cum trebuie să se apropie de natură – cele două tipuri de dreptate indicate în textul acestui capăt. Pentru că mai înainte (în 2, 61) se arătase că gnosticul ajunge la cunoașterea Logosului însuși, el nu va mai fi supus celor două feluri de dreptate. Chiar dacă gnosticul este dator în continuare să se consacre cunoașterii rațiunilor naturii și practicării virtuților, el o va face în numele lui Christos primit prin iluminarea mistică și nu în numele celor două legi. În privința Scripturii, pentru gnostic, cunoștințele morale și intelectuale oferite de aceasta nu vor valora decât sub aspectul lor spiritual, pe care îl obține pornind de la aceeași cunoaștere mistică a Logosului ipostatic, generatorul tipurilor ascunse de cuvintele omenești.

Alegoria depășirii tăierii și a netăierii împrejur trimite și la ideea că gnosticul nu își întemeiază credința pe cele ce îi sunt familiare („împrejur”) în ordinea lumii, morala și natura, primele de care se apropie credinciosul prin viața sa de credință și prin modalitatea de a primi mesajul Scripturii.

## 2, 63

Pentru modul de viață gnostic, întemeiat pe Logosul însuși și nu pe legile morală și naturală proprii lumii și oamenilor năs-

cuți în ea, o caracterizare potrivită era cea de renaștere. De aceea, capătul de față abordează tocmai motivul renașterii. Dacă citim capătul pornind de la sfârșitul lui, putem considera că Maxim urmărește totodată să ofere o ilustrare pentru felul în care o rațiune divină unică, anume, transmiterea Duhului Sfânt, devine plurală în limbajul biblic. Ca motiv al pluralității este indicată diversitatea lucrării Duhului pentru a se conforma diversității celor ce îl primesc („subiectul” este denumit *hypokeimenon*, termen aristotelic folosit de Maxim pentru indicarea pasivității ființării mundane, cf. 1, 82). Este de remarcat că, din lista de patru nume și feluri diferite ale lucrării Duhului lui Dumnezeu, numai gnosticul are parte de survenirea Duhului sub numele său propriu, de Duh Sfânt.

Din punctul de vedere al textelor evanghelice de la care se pornește, lectura oferită de Maxim este ea însăși o ilustrare a modului în care cunoștința finalmente experimentală a unicității divine poate ignora pluralitatea imaginilor din cele două perechi. Astfel, fără să existe o justificare în textele Scripturii, Maxim postulează unicitatea și identitatea Duhului subzistentă în toate cele patru denumiri.

Cât privește, „renașterea” gnosticului în Duhul Sfânt, Maxim reia ideea exprimată în ultimele două capete, potrivit căreia temeiul întregii vieți a gnosticului, morală și gnostică, devine Logosul revelat în contemplațiile mistice. Prezența Duhului Sfânt asigură dobândirea modului gnostic (cunoscător) de viață propriu celui iluminat; darul „înțelepciunii” corespunde felului gnostic de înfăptuire a virtuții (înțelepciunea ca σοφία este apropiată de σοφροσύνη, înțelepciune practică, amintită ca deprindere gnostică de trăire a virtuții în 2, 16), în timp ce gnoza corespunde activității sale intelectuale (vezi, de asemenea, 2, 16).

## 2, 64

La fel ca 2, 63, capătul apare formal ca o ilustrare a posibilității de a interpreta același cuvânt biblic și rațiunea unică la care se referă în feluri diferite, în acord cu diferențele dintre oamenii cărora le revine respectiva rațiune. Cât privește conținutul, prin interpretarea poruncii Sabatului, Maxim face acum distincția între felurile diferite de înfăptuire a virtuții specifice ascetului practic și gnosticului.

Moralitatea ascetului practic este una a conflictului dintre iraționalitatea trupului (semnificată de imaginea animalului irațional) și modurile de realizare practică a virtuții. Un asemenea mod (τρόπος) reprezintă calea specifică de punere în practică a unei virtuți prescrise obiectiv de legile morale (cf. GC., 144). Pentru reușita punerii în practică a modurilor este nevoie de o inteligență practică, adică una ce își exercită știința supunerii trupului față de poruncile morale. Dacă urmărim specificarea mai clară din 1, 37, Sabatul moralității practicului constă în starea de nepătimire, adică în instrucția morală a corpului realizată până la punctul în care acesta nu se mai opune înfăptuirii virtuții.

Moralitatea gnostică este una a acordului dintre trup și minte în urmarea rațională a virtuții (trupul este denumit rob pentru ilustrarea participării acestuia la raționalitate). Începutul „raționalizării” trupului este indicat prin cuvintele „deja fiindu-i încredințate contemplațiile” (ὥς ἤδη λογισθέν θεωρήμασι; verbul grec indică mai clar că încredințarea este o aducere a trupului la înțelegere). Încercând o explicație concretă, vom spune că gnosticul, cunoscând realitățile divine ca fiindă existentă într-un trup, determină pătrunderea în conștiința existenței sale mundane a faptului că viața sa nu este limitată la spațiul lumii. Drept urmare, pentru soluționarea problemei comune oricărei existențe, „cum se poate trăi bine?”, gnosticul depășește în conștiință variantele de răspuns oferite de lume: „asigurarea bine-lui fizic”, sau „supunerea existenței față de cerințele morale”. Gnosticul știe că binele cel mai mare al existenței a fost participarea trupului alături de minte la primirea contemplațiilor mistice și, de aceea, va căuta să trăiască în așa fel, încât trupul să stea în continuare alături de minte pentru ascultarea normelor de conduită. Coparticiparea devine posibilă, deoarece mintea însăși este cea care oferă normele de conduită, în text, „poruncile gnostice ale minții”; pentru gnostic ca om ce există în trup pentru realizarea binelui moral nu va mai fi necesară raportarea la niște reguli de conduită din surse exterioare sieși. Mintea este sursă a poruncilor nu în calitate de facultate umană, ci în virtutea iluminării primite de la Cuvântul divin. Mintea gnosticului, astfel iluminată, devine capabilă să recunoască rațiunile virtuții din Logosul însuși, pe care apoi le exprimă practic sub forma „poruncilor”.

Capătul este destinat completării descrierii moralității gnostice din capătul 2, 64. Era de completat în primul rând cu explicarea modului în care subzistența fizică a trupului poate fi raționalizată. Maxim începe tocmai de aici. Trupul ca parte irațională apare „înjugat” minții, la fel ca în cadrul moralității practice, însă există o deosebire fundamentală între cele două morale la nivelul acțiunii exercitate asupra acestuia. Minte gnosticului nu se află în război cu trupul și nu caută supunerea lui (așa cum făcea mintea practică), deoarece acesta nu îi rezistă prin propunerea unui alt bine decât cel voit rațional. Trupul este doar „mânat” sau călăuzit către lucrarea proprie, mintea oferind numai coordonarea vieții fizice conforme virtuții. Coordonarea nu provine direct din minte, una ce este atașată numai virtuții sub aspectul sensului ei divin, integrând-o ca atare în activitatea sa contemplativă. Pentru activitatea practică a virtuții, mintea face apel la inteligența practică, ce menține raportul direct cu existența în interiorul lumii. Maxim se ferește să o denumească inteligență sau rațiune practică, deoarece, în cazul gnosticului, ea nu mai deține controlul absolut asupra vieții morale, fiind mai degrabă „un rob” al minții iluminate. Se preferă, cu o oarecare ezitare, desemnarea ei prin numele generic al mijloacelor folosite pentru exercitarea funcției sale: „modul de trăire a virtuții potrivit practicii, sau modul ce dă naștere virtuții”. Față de modurile virtuții folosite de ascetul practic, modul gnostic este unul rațional, derivat din mintea iluminată de rațiunile divine. Vorbind despre cumpărarea „robului” de către minte cu „judecăți apte să discearnă” (τοῖς διακριτικοῖς ... λογισμοῖς), Maxim exprimă raționalizarea practicii în termenii unei pierderi suferite de mintea contemplativă. Ea părăsește relația simplă cu virtutea pentru a face inteligibile, deosebindu-le, rațiunile ultime ale diferitelor feluri de înfăptuire a virtuții (ori, într-o exprimare mai scurtă, pentru a deosebi „rațiunile poruncilor”, vezi 2, 11; apropierea de această expresie este sugerată în GC, 144).

Rezultatul conlucrării dintre mintea iluminată și modul practic de înfăptuire a virtuții nu este simpla nepătimire din asceza practică, încă failibilă în fața împrejurărilor exterioare sufletului (cf. 2, 55). „Sabatul” conlucrării este instituirea în suflet și în trup a unei stări (κατάστασις) perpetue de virtute sau a

unei „deprinderi (ἔξις) inalterabile”, altfel spus, o preînchipuire a condiției viitoare de îndumnezeire a trupului și sufletului.

## 2, 66

Moralitatea creștină se sprijină pe învățăturile conținute în Scriptură. De aceea, Maxim aplică rezultatele din 2, 64-65 la cazul folosirii Cuvântului lui Dumnezeu.

Moralitatea practică, lipsită de înțelegerea poruncilor, va folosi cuvântul Scripturii după modelul animalelor iraționale, ca „paie și fân”. Partea sufletului responsabilă pentru primirea cuvintelor Scripturii este denumită de Maxim drept „partea pătimitoare” (τό παθητικόν). Denumirea se referă la partea irațională a sufletului, căreia îi sunt subordonate facultatea impulsivității (θυμός) și cea a poftei (ἐπιθυμία). În capătul 3.35 din *Despre dragoste*, unde se regăsesc aceste distincții, Maxim prevede posibilitatea purificării părții pătimitoare, deci, participarea acesteia la virtute. Mai clar, Nemesius (scriitor creștin din secolele IV-V, probabil sursa principală pentru concepția psihologică profesată de Maxim, cf. Combesis, în M. 91, apud PSB 82, n. 355) definea partea pătimitoare (*pathos*) a sufletului „ca mișcare sensibilă a facultății râvnirii produsă de imaginea binelui sau a răului” (Nemesius, *De natura hominis*, 16). Definiția face inteligibilă afirmația lui Maxim despre funcția Scripturii în moralitatea practică: ascetul preia din Scriptură imaginile binelui apte să-i impulsioneze activitatea morală. Reducerea Scripturii la imagini înseamnă însă ratarea sensului spiritual al cuvintelor divine.

Moralitatea gnostică se hrănește din Cuvânt în modul specific naturii umane, adică, rațional („pâinea” este hrana omului, dar, se subînțelege, și „pâine a vieții”, cf. 2, 56). De aceea, Maxim încredințează „părții spirituale a sufletului” (τό νοερόν), cea mai de sus din schema psihologică platoniciană, funcția de a se apropia de Cuvântul Scripturii. Făcând aceasta, mintea nu primește un impuls pentru realizarea virtuților, adică pentru împlinirea persoanei în ordinea lumii, ci pentru susținerea activității sale spirituale, în urma căreia se poate împlini potrivit identității supralumești a omului, ca ființă ce poartă chipul lui Dumnezeu.

Cele două analogii biblice surprind treptele evoluției gnosticului. În primul stadiu, al înaintării către desăvârșire („pe

drum”), gnosticul este prins în activitatea de a se folosi de Cuvântul lui Dumnezeu pentru susținerea vieții contemplative și morale. Cum se specificase în 2, 65, face aceasta recurgând la raționalizarea modului practic de trăire a virtuții, acesta fiind analogic asimilat cu un „rob”. Primul citat redă cuvintele unui rob, Eliezer, trimis de patriarhul Avram să aducă în Ținutul Făgăduinței ca soție pentru fiul său Isaac o femeie din neamul său aflat în Mesopotamia (*Gen.*, 14). În vocabularul analogic folosit de Maxim pe parcursul acestor capete, povestirea biblică descria modul în care mintea gnostică (= Abraham) se folosește de modul virtuții (= robul Eliezer) pentru a aduce la starea gnostică (= Țara Făgăduinței; nunta este rezultatul asocierii inseparabile a vieții trupului la viața minții) trupul existent până atunci în subordinea moralității oscilante (= Mesopotamia). Maxim lasă să se înțeleagă că mișcarea de coborâre din starea gnostică presupune și o descindere de la lectura Scripturii în duh la aflarea sensurilor sale adecvate vieții morale în cadrul lumii (= animalele robului Eliezer). Al doilea citat indică viața gnostică ajunsă la desăvârșire. Când împlinirea virtuții devine o deprindere, trupul fiind deja înscris la înfăptuirea rațională a virtuților, mintea gnosticului nu mai are nevoie de o lectură morală a Scripturii și, astfel, se dispensează de urmărirea modurilor virtuții („robii”). Cât privește episodul biblic, Maxim se baza pe următoarele asocieri: levitul făcea parte din tribul cel mai sfânt al lui Israel, iar locuința sa era pe Muntele Efraim, la casa Domnului – gnosticul desăvârșit este cel mai sfânt dintre credincioși; bătrânul din Ghibeea era cel mai drept om dintr-o cetate de păcătoși, cărora le stăpânește râvna de a corupe oaspețele său levit, oferindu-le concubina acestuia, care, în cele din urmă, moare – gnosticul acceptă morala trupească, pentru că i se oferă cea mai bună existență în interiorul lumii, stăpânind păcatul prin jertfirea spirituală a trupului; levitul nu are nevoie de hrană din partea gazdei și nici de robii acesteia – gnosticul desăvârșit, chiar supunându-și trupul la existența morală, încetează să mai aibă nevoie de acea lectură a Scripturii care să-l edifice asupra modurilor de viață virtuoaasă.

## 2, 67

Capătul reia doctrina despre adecvarea Scripturii ca unic Cuvânt al lui Dumnezeu la diferitele condiții spirituale ale cre-

dincioșilor. Analogiile se datorează în cea mai mare parte lui Origen (cf. GC., 51-52), dar dispunerea lor pentru exprimarea amplitudinii crescânde a funcției Cuvântului răspunde strict unei probleme latente din capătul anterior. Anume, dacă gnosticul desăvârșit nu avea nevoie de o lectură morală a Scripturii, se putea pune problema dacă nu cumva este vorba de neputința acestuia de a înțelege cuvintele divine altfel decât spiritual. Răspunsul oferit de Maxim reia, dar în manieră pozitivă, considerațiile ultima dată exprimate în 2, 49. Gnosticul deține capacitatea de a-i instrui pe ceilalți, folosindu-se de interpretările Scripturii adecvate condiției lor spirituale.

Construcția capătului pune în corespondență efectele pe care le are Cuvântul divin al Scripturii asupra credincioșilor și efectele pedagogice ale învățăturii transmise de gnostic pe baza înțelegerii aceluiași Cuvânt. În prima parte, efectele Cuvântului sunt măsurate progresiv în funcție de pozitivitatea lor. Astfel, pentru primul stadiu al devenirii spirituale, Cuvântul nu valorează pozitiv, ci pentru forța lui de a se opune răului. Negativitatea se împletește cu pozitivitatea în al doilea stadiu - al realizării virtuții; Cuvântul este folosit pentru îndepărtarea răului din suflet („adâncul”), dar și pentru instituirea posibilității de a dobândi starea morală de nepătimire (indicată prin faptul de a ființa bine (τό εὖ εἶναι), vezi și 1, 56). La stadiul gnozei, se ajunge să cunoască Cuvântul numai sub aspectul său pozitiv, ceea ce înseamnă potrivit naturii sale inteligibile, iar Maxim indică folosirea lui în perfectarea deprinderii (ἐξίς) contemplației. Dar Cuvântul divin (al Scripturii, dar și al lui Dumnezeu) nu rămâne pentru sine, ci se întrupează, coborându-se de la natura lui (2, 60). Din acest motiv, gnosticul care folosește Scriptura în scop pedagogic ajunge la un grad și mai mare de cunoaștere a lucrării Cuvântului, decât simpla folosire a lui în scop contemplativ, recuperând plenitudinea efectelor sale în favoarea sau pentru mântuirea tuturor oamenilor.

A doua parte a capătului reia cele patru condiții spirituale de mai sus, dar din perspectiva putinței de a fi înălțate de gnosticul ce primește din Scriptură „învățătura (διδασκαλία, cu înțelesul de instruire) evlavioasă, dreaptă și mântuitoare”. Descrierea efectelor pedagogiei are următoarele două caracteristici: gnosticul este instruit (de el însuși) pentru atingerea perfecțiunii în ordinea divină (pentru îndumnezeire), în timp ce restul



categoriilor de credincioși sunt aduse la împlinirea din ordinea naturii (pentru a dobândi ceea ce se cuvine ca omul să fie în mod natural - ființă înzestrată cu rațiune); în afara presupusei instrucții de sine a gnosticului, în toate celelalte cazuri învățătura are efecte morale și nu intelectuale.

## 2, 68

Dacă în capătul anterior efectele Cuvântului erau raportate la stările spirituale ale credincioșilor, capetele 2, 68-70 se referă la acțiunea Cuvântului asupra ascensiunii spirituale a acestora. Primul capăt se oprește asupra ascensiunii către Dumnezeu realizată de ascetul practic. Este o ascensiune, deoarece, chiar dacă nu se avansează către gnoză, parcurgerea vieții potrivit virtuții conduce la primirea mântuirii, adică la Dumnezeu. De altfel, prin extensie, existența umană în genere nu poate fi privită, din punct de vedere creștin, ca o degenerare treptată până la moarte, ci mai degrabă ca avansare către integrarea (într-un fel sau altul) în ordinea divină a vieții de după moarte. Însă dispunerea cursului vieții către Dumnezeu prin asumarea practicii virtuții înlătură clivajul dintre viața prezentă și cea viitoare; ascetul practic beneficiază deja de susținerea vieții sale de către Cuvântul lui Dumnezeu, acesta fiindu-i cale ce îl ajută să nu se abată de la scopul lui prin căderea în patimi sau în păcatul slavei deșarte (semnificațiile abaterii la stânga sau la dreapta sunt preluate de Maxim din Evagrie, *Practicul*, 58, cf. GC., 52).

## 2, 69

Capătul afirmă participarea plenară a Cuvântului la ascensiunea spirituală a credincioșilor. Simbolurile evanghelice sunt folosite mai întâi pentru a susține prezența Cuvântului la progresul ce marchează trecerea de la asceza practică la gnoză. În a doua parte a capătului, pe baza denumirii Cuvântului drept „cale, ușă, cheie, împărăție”, Maxim oferă imaginea extinsă a participării acestuia la tot ce reprezintă ascensiune. Astfel, ca împărăție, Logosul este finalitate a oricărei ascensiuni spirituale, fiind realitatea mântuirii, dar și început al oricărei deveniri, pentru că toate ființările sunt în actualitate numai prin participare la ființa proniatoare a acestuia (vezi comentariul la 2, 36). Momentele mediane ale ascensiunii spirituale de până la pătrun-

derea în veacul viitor la împărăția divină, sunt și ele susținute de Logos, fiind simbolizate de termenii cale, cheie și poartă, dintre care ultimii doi se referă la înălțarea gnosticului. Funcțiile Logosului de a se lăsa deschis și de a fi poartă ca inițiator (εἰσαγωγεύς) al gnosticului reflectă viziunea lui Maxim despre contemplația mistică. Chiar dacă o asemenea contemplație nu ajunge la aflarea naturii interne a Logosului (din „împărăție”), proximitatea gnosticului față de Cuvânt nu lasă loc nici unei distanțe spirituale.

## 2, 70

Noul set de nume atribuite Logosului prezintă în continuare participarea acestuia la progresul spiritual al credincioșilor. Primele trei atribute („lumină, viață și înviere”), arată cum Logosul poate desfășura un același tip de lucrare în privința credincioșilor aflați pe trepte diferite de ascensiune. În felul acesta, de exemplu, în cazul „luminii” credinciosul preocupat de realizarea virtuții cu fapta, are parte de aceeași activitate iluminatoare a Logosului ca și gnosticul pus în fața tainelor divine, chiar dacă lumina nu înseamnă pentru primul credincios decât „strălucirea sufletului”, nu și a minții (la fel de universală este oferirea Cuvântului ca viață, pentru că orice credincios se mișcă „întru cele divine”; la fel învierea, oferită pentru „orice fel (s.n.) de corupere...”). În schimb, adevărul este rezervat numai gnosticului (gnosticul este indicat în text prin menționarea deprinderii), pentru că, deși lucrarea Cuvântului este universală, numai cel ce are parte de contemplarea mistică poate să îl cunoască nemijlocit și apoi să participe la realitatea („adevărul”) acestuia.

## 2, 71

Universalitatea lucrărilor Cuvântului în credincioși este acum dublată de completitudinea prezenței ipostasurilor treimice încă de la nivelul cel mai de jos al vieții de credință, după Maxim, practicarea virtuților prescrise de poruncile divine. Ideea completitudinii derivă direct din concepția despre Sfânta Treime exprimată de Maxim în capătul 2, 1. Prezența mistică a Logosului în porunci, una din concepțiile fundamentale ale lui Maxim (cf. GC., 62), este presupusă probabil în toate locurile din aceste capete unde Maxim se referă la prezența lui în viața

morală. Explicația acestei prezențe este aceea că poruncile reprezintă lucrările lui Dumnezeu pentru a aduce omul la moralitate și, deci, la mântuire. Iar cum lucrările Logosului pentru om sunt tot atâtea feluri în care el însuși se coboară, poruncile vor conține prezența lui tainică. Drept urmare, omul care lucrează poruncile prin împlinirea lor acceptă, de fapt, prezența în el însuși a Logosului și, simultan, a întregii Treimi.

Prezența în om a lui Dumnezeu în întregul său este, așadar, posibilă și pentru cei care rămân la treapta ascezei practice, cu deosebirea că, față de gnostici, o asemenea prezență le rămâne tainică.

## 2, 72

Pe baza ideii anterioare potrivit căreia lucrarea divină este actualizată prin împlinirea poruncilor, Maxim oferă în acest capăt o justificare a trecerii ascetului de la practica virtuții la gnoză. Legătura dintre cele două trepte este asigurată de „slava lui Dumnezeu”, expresie ce desemna pentru Maxim natura divinității desprinsă de orice formă umană de manifestare. Ea constituie obiectul făcut cunoscut omului în cadrul contemplațiilor gnostice (cf. 1, 97). A da slavă lui Dumnezeu ar urma să reprezinte capacitatea omului de a recunoaște divinitatea potrivit naturii ei, iar a fi slăvit de Dumnezeu ar însemna înălțarea omului la posibilitatea de a participa la natura divină.

Capătul de față extinde privilegiul accederii la slava lui Dumnezeu și în cazul ascetului practic. Slăvirea lui Dumnezeu este supusă criteriului interiorității, măsură și a angajării existențiale, iar ascetul practic, suferind pentru virtute, interiorizează lucrarea divină din poruncile morale împotriva bunăstării exterioare a existenței circumscrise lumii. Faptul că slăvirea lui Dumnezeu are drept răspuns slăvirea omului de către Dumnezeu apare sub două forme: harul nepătimirii și, mai presus de acesta, harul contemplațiilor mistice. Maxim sugerează că al doilea har este acordat pe baza unei interiorizări și mai profunde a practicii virtuții (se menționează „în el însuși”). Dincolo de această diferență a darurilor, pătimirea pentru virtute este sursa lor comună, fiind o imitație a lui Christos întrupat care numai prin pătimire ajunge să fie înălțat la slava lui Dumnezeu (imitația este sugerată în text de citatul evanghelic, al cărui verset următor, 34, este discutat în 2, 48).

Capătul răspunde următoarei întrebări: de ce ascetul practic, deși este locuit de slava Logosului, nu îl și cunoaște ca atare, raportându-se la el numai pe baza poruncilor morale exprimate de Scriptură? Răspunsul formulat de Maxim este indicarea unei lipse de înțelegere sau percepție a Logosului prezentă la oricine care nu asociază ascezei practice și o asceză intelectuală. Asceza intelectuală, însemnând efortul de purificare a minții de toate imaginile și formele provenite din lume, se concretizează prin „știința” (ἐπιστήμη) interpretării Logosului din Scriptură dincolo de multiplul imaginilor sensibile reținute de cuvintele acesteia. Necesitatea de a te consacra unei asemenea științe explică de ce ascetul preocupat numai de realizarea practică a virtuții nu poate înainta simultan și către gnoză. O piedică suplimentară este eroarea de a deriva din eficiența practicării virtuții pe baza sensurilor imediat accesibile ale Scripturii identitatea dintre imaginea accesibilă a Cuvântului și natura sa ipostatică. În fraza finală a capătului Maxim echivalează această eroare (cum se întâmplă și în alte capete) cu ratarea participării la natura spirituală a iconomiei realizate de Christos.

Capătul descrie pregătirea pentru primirea gnozei („multa știință” din 2, 73), în alte locuri denumită de Maxim drept „contemplație naturală”. Maxim vede această pregătire ca versantul intelectual al ascezei practice, una preocupată să sustragă omul de la afectarea venită din partea lumii. Tocmai pentru că este parte a practicii, activitatea contemplativă anterioară gnozei este un exercițiu de adunare a „înțeleșurilor mai înalte” din cuvintele rostite ale Scripturii, nu din duhul ei (aceasta este ideea sugerată de expresia „glasul lin al vântului”). Deși este un exercițiu al minții, activitatea contemplativă este departe de a fi un exercițiu intelectual (vezi, de exemplu, 1, 81-83). Din acest motiv, Maxim consideră că scopul ei este dispunerea ascetului către simplitatea minții ce îi va permite să simtă (nu să gândească) simplitatea Logosului revelat prin el însuși, nu prin multiplul și diversitatea cuvintelor Scripturii (ideea simțirii prezenței divine apăsarea și la Grigore de Nazianz, în *Omiliile la Cântarea Cântărilor*, 11, cf. GC., 44).

Analogia cu viziunea avută de Ilie pe Muntele Horeb lămurește locul ocupat activitatea contemplativă în relație cu practica virtuții. Lucrarea virtuții („muntele”) este definitorie pentru întregul personalității ascetului, înțelepciunea contemplativă fiind numai o parte a efortului său moral (ar fi inimaginabil în concepția lui Maxim să presupui că poți ajunge la o minte pură de formele mundane ale gândirii, câtă vreme ești angajat mintal și practic în receptarea conținuturilor lumii prin patimi). Cu toate acestea, numai această prezență minimală a activității minții poate integra practica virtuții în realitatea spirituală instituită de noua economie introdusă în lume de Christos (muntele virtuții poate fi numit Horeb sau reînnoire numai pentru că în el se află peștera înțelepciunii).

## 2, 75

Capătul explică modul în care se produce detașarea minții de lume. Maxim se folosește de distincția platoniciană dintre părere (δόξα) și adevăr. Însă, în ciuda limbajului, opoziția nu se referă la distincția dintre judecăți probabile și judecăți adevărate. Contemplativul nu formulează judecăți, ci doar înlătură multiplele opinii sau impresii induse de ființările lumii asupra minții sale, dar, așa cum este precizat spre final, și de sensurile imediat accesibile ale Scripturii. Termenul tradus prin „presupunere” (προλήψις) indică faptul că impresiile pătrund în minte în așa fel încât formează separat de ea însăși o serie nereflectată de convingeri după care sunt judecate toate lucrurile ce se dau a fi gândite. De aceea, efortul contemplativ constă în primul rând în accesul la mintea proprie, unică și simplă. Când Maxim amintește că la un asemenea nivel se arată cuvântul adevărului, nu se referă la revelația mistică, ci mai degrabă la experimentarea simplității și unicității cauzată de recunoașterea sinelui ca fiind dincoace de tot ceea ce îți apare ca fiind. Este de presupus că o asemenea experiență îți oferă „rațiunea adevărului” sau certitudinea că există un adevăr supralumesc unic și simplu pe potrivă minții tale desprinse de lume. Pornind de la acest temei, ascetul contemplativ își poate pregăti mintea pentru primirea gnozei divine („cunoașterea autentică”), printr-un exercițiu de a vedea ființările altfel decât i se livraseră până atunci și prin eliminarea formelor de gândire sau a presupunerilor induse de acestea. Rezumând, cunoașterea contemplativă este recuperarea

minții din subordonarea față de lume, în așa fel încât să poată primi revelarea Cuvântului mai presus de lume.

## 2, 76

În acord cu succesiunea temelor tratate în capetele anterioare (începând cu 2, 71), Maxim ajunge acum la tratarea gnozei propriu-zise. De aceea, capătul trebuia să prezinte gnoza ca depășire a limitărilor întâlnite atât în practica virtuții, cât și în contemplația naturală. Limitele erau determinate de o parțialitate a cunoașterii și, deci, o parțialitate a accesului la realitatea Logosului. Maxim însă nu putea afirma necondiționat opusul sub forma: gnoza conduce omul către cunoașterea și însușirea Logosului divin în întregul lui. Nu putea, deoarece propoziția ar fi avut drept consecință ideea că omului și, implicit, creației Logosului le este dat să devină întru totul asemenea creatorului lor. Mai departe, pentru că Maxim vedea Logosul ca fiind ipostatic întru totul identic cu celelalte două ipostasuri ale Treimii ce formează dumnezeirea unică (cf. 2, 1), ar fi urmat ca omul să devină una cu Dumnezeu absolut transcendent. În cuvintele lui von Balthasar, Maxim era pus în fața problemei de a găsi punctul de convergență dintre pleroma increată a Logosului și desăvârșirea în Logos a lumii create, la care ajunge gnosticul. Problema fusese introdusă în teologie de Origen, care însă o soluționa într-un mod inacceptabil pentru teologia trinitară post-niceeană, anume, prin afirmarea faptului că omul are acces deplin la realitatea Logosului, întrucât El nu deține transcendența absolută proprie numai Tatălui (cf. GC., 80).

Maxim preferă să răspundă acestei probleme cu ajutorul cuvintelor Sfântului Pavel, care fusese prezentat în capătul precedent ca model al desprinderii contemplative de lume. Luat ca prototip al gnosticului, Pavel afirmă parțialitatea cunoașterii Logosului și aceasta va fi și poziția lui Maxim atât în privința cunoașterii, cât și în privința îndumnezeirii căpătate de om la sfârșitul veacurilor. La aceeași parțialitate este redusă și mărturisirea Sfântului Ioan, împotriva limbajului apropiat mai degrabă de viziunea unei participări depline la Cuvântul ipostatic. Maxim explică diferența mai întâi prin faptul că „gnosticii” Pavel și Ioan vorbesc din perspectiva a două stadii diferite ale vieții gnostice. Pavel, în calitate de apostol chemat după revelarea plenară de sine a Logosului în timpul primei parusii, se afla în

afara cunoașterii și participării depline și, de aceea, îi era dat numai să lucreze („din lucrări”) pentru atingerea desăvârșirii cunoașterii. În schimb, Ioan, ca martor direct al revelației de sine a Logosului în slavă, deținea deja o asemenea desăvârșire, fiindcă desăvârșirea vieții gnostice înseamnă înălțarea la slava acestuia. Dar, potrivit lui Maxim, plinătatea cunoașterii Logosului sugerată de cuvintele Apostolului Ioan nu poate fi înțeleasă ca o cunoaștere a Logosului potrivit naturii lui ipostatice (κατ' οὐσίαν τε καὶ ὑπόστασιν γνῶσις). Adăugirea „plin de har și de adevăr” este interpretată ca o indicație clară a parțialității cunoașterii Logosului ipostatic. Cele două determinații ar sta, de fapt, pentru Logosul iconomic care primește ca om atributele plinătății morale (harul) și gnostice (adevărul), pentru a face posibil ca și omul să ajungă la o aceeași desăvârșire. De aceea, îndumnezeirea omului nu înseamnă decât înălțarea la umanitatea eternă a Logosului, nu la natura sa divină (cf. 1, 25 și comentariul). Altfel spus, îndumnezeirea este participare la plinătatea dumnezeirii Logosului accesibilă pentru noi și ținta ultimă a vieții gnostice aflată în condiția parțialității.

## 2, 77

Apropierea parțială a gnosticului de „plinătatea” morală și cunoscătoare a Logosului este subiectul tratat de acest capăt. Iluminarea gnostică nu presupune mutarea sufletului la realitatea mai presus de lume, ci întoarcerea lui în lume pentru a înălța existența sa morală și intelectuală la nivelul spiritual al Logosului revelat numai temporar. De aceea, Maxim prezintă viața gnostică ca un efort pentru dobândirea unei multitudini de virtuți și contemplații, similar celui depus de ascetul de pe treapta ascezei practice. Totodată, există două deosebiri fundamentale între cele două tipuri de asceză: gnosticul nu înaintează către o altă condiție spirituală, fiind în căutarea împlinirii în propria condiție gnostică, pe când înaintarea în asceza practică înseamnă trecerea la gnoză; efortul gnostic nu presupune suferința pentru virtute și cunoaștere, cum se întâmplă cu ascetul practic (cf., de exemplu, 2, 72), dar, dimpotrivă, „bucuria sau fericirea minții”. Cea din urmă deosebire este justificată și de chipurile diferite ale Logosului la care au acces practicul și gnosticul; primul asumă existențial Cuvântul întrupat și răstignit, al doilea Cuvântul înviat și slăvit.

Capătul indică cele două feluri în care sunt împlinite în lume eforturile gnosticului în domeniul virtuții și al cunoașterii (interpretarea „cortului” ca finalitate a virtuții face trimitere la locul cel mai sfânt al poporului evreu în răstimpul primirii poruncilor morale, iar „casa” la templul ridicat de Solomon, prototipul înțelepciunii). Finalitatea eforturilor înseamnă nașterea deprinderilor (cf. 2, 16). Deprinderile sunt dobândite prin multitudinea și varietatea virtuților, respectiv a cunoștințelor însușite de gnostic în lumina contemplațiilor mistice. În felul acesta, gnosticului nu îi mai rămâne nimic în afară din tot ceea ce vine din lume spre a fi trăit sau gândit potrivit lui Dumnezeu. Iar când existența este pusă integral sub semnul divinului, înseamnă că gnosticul face loc în sine lui Dumnezeu ca acela aflat în tot ce ființează. Prin menționarea celor două „glasuri”, Maxim pune în evidență faptul că gnosticul locuit de Dumnezeu își păstrează identitatea (nu se unește mistic cu divinitatea), având conștiința faptului că este subiectul uman al unor daruri divine. Cât privește „sunetul (ecoul) de sărbătoare”, acesta pare să reprezinte pentru Maxim conștiința gnosticului că darurile primite prin raportare la existența mundană nu sunt decât părți ale condiției unice a îndumnezeirii, la care va avea acces odată cu sfârșitul veacurilor. Este doxologie ca exprimare a slavei (*doxa*) ce o va primi; este tainică, deoarece omul nu are nici o cunoștință despre starea de îndumnezeire și este neîntreruptă ca înscriere încă de pe acum în eternitate.

Maxim prezintă „deprinderile gnostice” ca obiecte dezirabile ale vieții de credință în genere, nu numai ale ascetului iluminat. Rugăciunea pentru purificare spirituală, pe care, potrivit tradiției, David ar fi rostit-o după căderea în păcat și-ar afla împlinirea în harurile destinate gnosticului.

Derularea întregului parcurs al vieții ascetice, pornind de la treapta inițială a luptei cu patimile trupului, mai are și o altă semnificație. Efortul ascetic se definește ca o retragere din lume în spațiul spiritual al interiorității („ținutul sufletului”). Dar, acest spațiu se dovedește mic în comparație cu lumea repudiată, aceasta însemnând că ascetul se află într-un deficit de existență, sau în condiția mortificării. Viața gnostică este indicată



drept singura care poate face din acest spațiu precar al interiorității locul „mare” al unei plenitudini a ființei. În locul lumii repudiate, gnosticul primește harul de a deveni el însuși o lume care, fiind lumea lui Dumnezeu – sursa întregii lumi a oamenilor, poartă în sine înțelesurile acesteia. Din acest punct de vedere, asceza nu înseamnă finalmente retragere din lume, ci spiritualizarea acesteia.

Cele trei feluri de contemplații sunt deprinderile vieții gnostice (vezi 2, 16; corespund „glasurilor” și „sunetului” din 2, 78), prin care gnosticul ajunge la asumarea existențială a Logosului sub aspectul său divin (contemplații teologice), ca sursă a moralității (contemplații morale) și drept creator și proniator al lumii naturale (contemplații naturale).

## 2, 80

Capătul se oprește asupra contemplațiilor teologice, fiind totodată primul din cele trei consacrate definirii „inimii curate” (2, 80-2; despre sursa evagriană a definițiilor, cf. GC., 94-95). La fel ca Grigore de Nyssa (cf. ibidem), Maxim consideră în 2, 80 că puritatea inimii este vehiculul prin care se poate ajunge la cunoașterea („teologică”) a purității divine, adică la Cuvântul însuși aflat mai presus de lucrare sa în lume, fără însă să însemne pătrunderea la natura sa ipostatică (lucru reamintit de Maxim prin adverbul „pe cât este posibil”).

Puritatea inimii și, implicit, accesul la Cuvântul în sine, este condiționată de însușirea prealabilă a deprinderilor gnostice din domeniul moralei și cel al cunoașterii. Mai mult gradul de însușire al acestor deprinderi condiționează gradul revelării purității divine. Semnificația acestor prevederi poate fi aceea că gnosticul, câtă vreme încă admite în conștiința sa ceva diferit de sine (aspecte ale lumii sau virtuți încă nepuse sub semnul realității divine în privința căruia a fost iluminat), nu se poate percepe unitar și nu se poate vedea transcendând prin el însuși existența mundană. Adică, nu poate dobândi caracterele („litterele”) divine ale Logosului: unitatea și transcendența. Faptul că Logosul însuși înscrie aceste caractere în inima gnosticului semnifică faptul că, din acel moment, interioritatea omului este consolidată de conștiința prezenței divine, fără să mai fie nevoie să caute o asemenea prezență în exterioritatea lumii naturale și morale.

Noua definiție dată inimii curate o dezvoltă pe cea oferită în capătul de mai sus. Dezvoltarea constă în prezentarea activității gnostice de spiritualizare a lumii ca o ultimă urmă a apartenenței noastre la lume: „mișcarea naturală”. Chiar dacă mișcarea este de spiritualizare a lumii, ea nu încetează să exprime o proprietate a lumii. De aceea, încetarea acestei mișcări înseamnă depășirea ultimă a lumii și primirea rațiunilor Logosului aflat ca Dumnezeu mai presus de mișcare (cf. 1, 2). Imaginea înscrisurii legilor divine în inimă, pe lângă ideea stabilității, arată că știința Logosului în sine este cu totul diferită de orice formă de cunoaștere umană ce presupune un obiect sau o realitate de cunoscut separată de subiectul cunoscător, adică, un atașament al minții față de „cele din afară” (vezi *Către Thalasia*, 49).

Desemnarea înscrisurilor ca legi este probabil o indicație a punerii întregii existențe a gnosticului sub semnul revelării de sine a Logosului (termenul „lege” nu este folosit în sens propriu, fiind preferat de Maxim pentru apropierea cu 2 Cor. 3, 3; cf. GC., 94-95).

La nivelul ascezei practice, era un lucru ușor demonstrabil că mintea este afectată în configurația ei de experiența lucrurilor sensibile întipărită în memorie (vezi, de exemplu, *Către Thalasia*, 12). Maxim menține această constatare și la nivelul activității gnostice, pe care o concepute în capătul anterior ca mișcare naturală. Inima pură se dobândește când sunt eliminate efectele acestei mișcări naturale asupra memoriei (putem presupune că efectele constau în conștiința că eul îl are de aflat pe Dumnezeu ca pe ceva exterior sieși). Purificarea memoriei face posibil ca gnosticul să aibă permanent numai amintirea lui Dumnezeu (memorie și amintire sunt sensuri ale aceluiași cuvânt grec, μνήμη). Amintirea lui Dumnezeu aflată în inimă face ca avântul gnostic pentru cunoașterea lui să devină o dorință de iubire pentru un Dumnezeu ce nu mai trebuie căutat în afară, deoarece se află ca amintire în interiorul său (aceste considerații sunt prezentate mai limpede în *Către Thalasia*, 49 și 50).

Despre „întipăriturile” (τύποι) prin care Dumnezeu pătrunde în memorie nu putem decât presupune că sunt înțelesuri sau manifestări ale Logosului însuși (atât cât „este îngăduit”, se

subînțelege, să se arate natura divină oamenilor). Ele nu ar putea fi tipuri (rațiuni) ale Logosului iconomic, deoarece ele sunt prezentate de Maxim ca unele accesibile gnosticului și anterior purificării inimii (cf. GC, 95, pentru diferența dintre aceste tipuri și tipurile spirituale de care amintea Evagrie). Ca mărturie suplimentară, textul paralel din *Către Thalasia* (49) nici nu amintește de tipuri, preferând expresiile „frumusețe divină” și „frumusețe pură”.

## 2, 83

După ce 2, 82 prezentase felul cel mai înalt posibil al pătrunderii lui Dumnezeu în suflet, capetele 2, 82 și 2, 83 sunt menite să combată ideea că înălțarea spirituală a omului ar presupune identificarea acestuia cu Logosul. În capătul 2, 83, folosindu-se de un limbaj aristotelic, Maxim menține diferența de substanță dintre mintea lui Christos și cea umană. Ca substanță, mintea umană deține potența de a se actualiza spre a fi cu adevărat ea însăși (vezi 1, 3 și comentariul). Potența (δυνάμις), minții este indicată drept „puterea (δυνάμις) gândirii” cu înțelesul de „facultate”. Maxim precizează mai întâi că facultatea gândirii nu este eliminată de Logos sub forma „privației”. Cum privația însemna pentru Aristotel înlocuirea în același subiect a unui predicat cu un altul opus (*Categorii* 12a), precizarea lui Maxim previne asupra oricărei încercări de a interpreta îndemnul de a depăși mundanitatea gândirii ca unele ce solicită excluderea facultății gândirii.

Următoarele negații ale posibilității identificării vizează ipoteza, potrivit căreia facultatea gândirii, deși este proprie minții umane, nu mai funcționează în vederea actualizării acesteia. Maxim exclude două din variantele ipotezei: puterea gândirii nu devine o simplă formă „umplută” de mintea lui Christos și nici nu devine potență a unei alte substanțe decât mintea umană. Consecința primei variante ar fi fost conceperea minții umane ca total inactivă, iar urmarea celei de-a doua ar fi fost identificarea totală a activității ei cu activitatea minții lui Christos. Împotriva acestor variante, Maxim vede facultatea gândirii ca potență ce duce la actualizarea minții umane „în propria ei calitate”. Iluminarea divină face posibilă actualizarea de sine a minții umane, lucru pe care îl putem exprima altfel prin ideea că Logosul îndrumă pe om spre cunoașterea de sine. Filozofic,

am fi tentați să negăm necesitatea unei intervenții divine pentru cunoașterea de sine. Dar, în concepția lui Maxim (exprimată încă o dată și în ultimele trei capete), până să ajungă la stadiul ultim al vieții gnostice, omul se află mereu în condiția înstrăinării de el însuși (de „inima curată”), fiind subordonat într-un fel sau altul exteriorității lumii. Singura stare în care mintea se regăsește pe sine este aceea în care poate depăși lumea din ea, lucru pe care nu îl poate face decât prin adoptarea modalității de a gândi ce aparține Logosului transcendent lumii (întrucât raționalitatea umană este imanentă lumii) și prin vederea lumii ca revelare a aceluiași Logos.

## 2, 84

Contestarea identității dintre trupul lui Christos și trupul nostru este mai ușoară decât respingerea identității minților. Aceasta, pentru că expresia „trupul lui Christos” indică mult mai clar că este vorba despre iconomia Logosului, adică, despre ceea ce este Logosul pentru om. Explicația oferită de Maxim cuvintelor paulinice redau, de aceea, viziunea sa despre iconomia divină. Christos a luat asupra sa firea umană pentru a arăta posibilitatea depășirii spirituale a înclinației trupului de a cădea în păcat, iar noi suntem trup al lui Christos în măsura în care vom realiza, prin noi înșine, o aceeași depășire.

## 2, 85

Fără să fie o parte de sine stătătoare a șirului capetelor, așa cum precizează Maxim în final, capătul 2, 85 deschide tema eshatologiei (abordată în secțiunea 2, 85-93). Apelul la Scriptură este singurul sprijin ferm pentru abordarea unei teme care, din cauza referinței ei la o realitate inaccesibilă omului actual, lasă loc mai degrabă speculației (fragilitatea oricărei concepții despre eshatologie este semnalată de Maxim în majoritatea capetelor din această secțiune). Scriptura nu oferă însă o semnificație unică pentru termenul „veac” și nici pentru „sfârșitul veacurilor”, adică, cei doi termeni ce ne permit să ne formăm o imagine despre realitatea ulterioară lumii prezente. Pluralitatea semnificațiilor nu este pentru Maxim un motiv de îngrijorare, ci mărturia cea mai clară că, și în cazul „veacului”, Scriptura solicită omului travaliul unei lecturi alegorice care să depășească literalitatea limbajului. Un asemenea travaliu dedicat ocurenței

termenului „veac” în Scriptură fusese realizat de Origen, față de care acest capăt se apropie atât prin limbaj, cât și prin ideea cea mai importantă, după care „veacul” are un sens supralumesc, nu unul temporal (cf. GC., 71).

Prima parte a capătului (până la cuvintele „vom găsi în Scriptură...” ) introduce distincția fundamentală operată de Dumnezeu între veacurile destinate „lucrării sale de a deveni om și cele pentru lucrarea sa de a face omul Dumnezeu” (*Către Thalasia*, 22). Primele sunt la sfârșit, deoarece noi trăim potrivit realității spirituale sau veacul de după întrupare, iar ultimele, aducând omul la realitatea spirituală a îndumnezeirii, sunt destinate acestuia odată cu sfârșitul veacului actual. Un câștig suplimentar obținut din această distincție, ca și din enumerarea diferitelor feluri de veacuri amintite în Scriptură, era acela că se înlătura ideea potrivit căreia temporalitatea este singurul criteriu de măsurare a lucrurilor petrecute în lumea omului.

## 2, 86

Acum este indicat scopul capătului 2, 85: găsirea punctului final în care mișcarea și devenirea lumii încetează (cf. GC., 71-73, pagini folosite ca sursă principală pentru considerațiile următoare). Mai puțin prin capătul anterior și mai mult prin legătura directă în care se află acesta cu răspunsul 22 *către Thalasia*, Maxim tranșează această problemă în termenii iconomiei divine orientate către mântuirea omului prin îndumnezeire, dar una deja anticipată în omul ce se înalță la experiența vieții gnostice. În schimb, viziunea eshatologică origenistă, preferând să vadă în realitatea de dincolo de veac transcenderea totală a lumii, considera mântuirea ca o intrare a sufletului într-o ordine divină ce elimină orice urmă a mișcării către divin din lumea prezentă (apocatastaza, ca stare de eliminare în Dumnezeu a meritelor obținute de suflete în lumea aceasta poate fi privită ca o prelungire firească a viziunii origeniste; Maxim își suspendă judecata în privința apocatastazei, pe care o susținuse în scrierea timpurie *Ambigua*, cf. Moore, E., 2004, 1).

În acord cu cele menționate anterior, Maxim se abține de la descrierea realității supratemporale în chiar prima propoziție a capătului. Singurul lucru cert este identitatea dintre această realitate și Împărăția lui Dumnezeu - locul spre care se îndreaptă sufletele. Fiind *a lui Dumnezeu*, împărăția, fără să fie identică

cu Dumnezeu însuși, deține o natură supratemporală (lucru pe care Maxim îl menționase deja în 1, 50, enumerând eternitatea printre creațiile divine supratemporale). Fără să avem altă mărturie decât credința în „cuvântul cel adevărat” (al Scripturii), știm că împărăția este loc al celor mântuiți. Cei mântuiți sunt oamenii care se înalță către Dumnezeu. Modul în care o fac (pe care Maxim îl descrie sub diferite forme în toate capetele referitoare la efortul ascetic) este definibil ca încercare a omului de a se elibera spiritual de influența lumii prin participarea la unul sau altul din chipurile asumate de Christos, astfel încât pătrunderea la realitatea supratemporală nu implică transgresarea a tot ce înseamnă spiritualitate în lumea prezentă.

Maxim stabilește că legătura dintre ordinea prezentă și viitoare este cea dintre mișcarea dorinței și repausul cauzat de obținerea obiectul dorit. Fără să o numească, dorința este cea de iubire față de Dumnezeu, la care gnosticul ajunge în mod pur prin încetarea mișcării naturale a sufletului (2, 81 și *Către Thalasia* 49). Mișcarea dorinței nu este, de aceea, una proprie lumii naturale și nu încetează odată cu ea, fiind destinată să devină la sfârșitul veacurilor o mișcare eternă a sufletului sub forma iubirii de Dumnezeu. În raport cu lumea și în cadrul ei, iubirea devine o constantă (nemișcată) a gnosticului supus, totuși, ca om parcurgerii unei existențe (în *Către Thalasia* 49, Maxim va folosi pentru această idee expresia paradoxală „mișcarea eternă nemișcată”). În iubire, gnosticul nu mai admitea nici o separație interioară între sine și Dumnezeu, singura piedică fiind una exterioară – existența lui în lume. Propoziția finală a capătului prezintă mântuirea ca depășire și a acestei ultime piedici.

## 2, 87

Capătul acesta măsoară consecința derivată din faptul că răstimpul vieții este o piedică pentru accederea la Dumnezeu. Această consecință este caracterul limitat al desăvârșirii umane în raport cu desăvârșirea primită la sfârșitul veacurilor. Cum desăvârșirea umană se manifestă prin deprinderile morală, gnostică și teologică (= „arvuna Duhului”), toate acestea sunt socotite încă parțiale și în așteptarea de a fi împlinite prin participarea viitoare la plinătatea (*pleroma*, cf. 1, 22) harului divin și adevărului asumate de Logos pentru noi (Maxim se folosește de

precizările din 2, 76). Trecerea de la parțialitate la plinătate este explicată de Maxim în termeni cognitivi: „adevărul însuși, așa cum este pentru sine, se va arăta celor vrednici față către față”. Natura explicației justifică și locul cel mai înalt ocupat de gnoză în viziunea lui Maxim despre asceză; gnoza este singura care poate apropia omul de prezența Logosului în el însuși, în timp ce activitatea morală se apropie de el pentru altceva, anume, pentru faptele de virtute ce fac posibilă buna existență în cadrul lumii. La fel ca în parcursul vieții gnostice, unde iluminarea mistică era determinantă pentru felul în care erau apoi trăite virtutea și cunoașterea, proximitatea absolută față de Logos din veacul viitor introduce omul la „visteriile înțelepciunii (σοφία) și ale cunoașterii (γνώσις)”, pentru Maxim, corespondente ale înțelepciunii morale și gnozei.

## 2, 88

Începutul capătului arată limpede că Maxim nu asumă tratarea eshatologiei, sortită speculației, ca sarcină a capetelor consacrate gnozei. Cu toate acestea, prima problema pusă - dacă eternitatea este statică sau dinamică, juca un rol important în argumentațiile teologice oferite de Origen și Grigore de Nyssa (mai ales în *Despre viața lui Moise*, unde subiectul central este același cu cel abordat de Maxim în prezenta scriere: ascensiunea gnostică). Primul concepea eternitatea ca o stare de repaus, considerând mișcarea ca o proprietate a veacului prezent abolit de cel viitor. În schimb, deși cu anumite ezitări, Grigore de Nyssa susținea varianta mișcării eterne a sufletului (pentru raportul dintre Maxim și cei doi înaintași ne folosim de GC., 75-77).

Maxim preferă varianta de răspuns oferită de Origen, de la care preia analogia cu cele două sensuri ale hrănirii (mai precis, din *De princ.* 2, 11, 7, cf. GC., 76). Totuși, viziunea origenistă este adaptată la propria lui concepție despre eternitate ca termen final al mișcării către Dumnezeu întreprinse de sufletul gnostic. Această mișcare, diferită de cea naturală, este acum desemnată ca una ce se sprijină în viața prezentă pe cele aflate la mijloc, pe care le putem identifica cu rațiunile divine ale virtuții și naturii, dar și cu modalitatea de cunoaștere gnostică, una ce nu poate păstra decât prin intermedierea memoriei caracterele cele mai divine. Supus în prezent acestor constrângeri, se poate spune că sufletul mântuit este adus la o stare de repaus, dar, de fapt, este

o participare activă la plinătatea divină. Forma „stabilității” eterne este prezentată de Maxim din nou similar sinelui experimentat în gnoză; dacă prin viața gnostică se obțin deprinderile virtuții și cunoașterii, care fac ca sufletul să nu se mai poată abate de la urmarea lui Dumnezeu, indiferent de faptul că există într-un trup și un suflet predispuse natural la mișcare, participarea activă la harul divin în eternitate este posibilă atât la nivelul sufletului, cât și al trupului. În felul acesta, Maxim răspundea celei de-a doua probleme puse la început, referitoare la soarta viitoare a sufletului și trupului: ambele participă la îndumnezeirea omului. Altfel spus, omul își menține identitatea întru Dumnezeu, pe care o caută pe parcursul întregii ascensiuni ascetice. Sufletul și trupul își pierd numai mișcările naturale ale facultăților proprii, mintea și simțirea, dar mențiunea lui Maxim că mișcările capătă, de fapt, odihnă, arată că acestea rămân întregi în om, fiind numai scutite de efortul de a le îndrepta către Dumnezeu, așa cum se întâmplă în viața gnostică prezentă (este de remarcat că viziunea lui Maxim despre îndumnezeirea ambelor aspecte ale omului este opusă ideii susținute de Origen și Evagrie, potrivit căreia sufletul și trupul vor fi absorbite în facultatea superioară a duhului, cf. GC, 77).

## 2, 89

Noua problemă referitoare la viața eternă poate fi reformulată ca o alternativă între o viziune spațială (deci, mundană) asupra Împărăției eterne și una spirituală. Prima implică ideea că Logosul însuși ar situa sufletele mai departe sau mai aproape de sine, ca și cum ar exista încă un spațiu exterior realității Cuvântului la care sunt aduși toți cei mântuiți (ideea este respinsă de Maxim în 2, 25).

În cadrul imaginii spirituale, calitatea și cantitatea spirituală a fiecărui locaș fac referire la înălțimea gnozei (calitatea) și la mulțimea virtuților (cantitatea) ce revin fiecărui suflet (distincția este preluată din Evagrie, *De or. Prol.*). Diferențierea nu ar consta, de aceea, în acțiunea exterioară a Logosului de a apropia sau îndepărta suflete, ci ar fi cauzată de sufletele înseși, care ajung la mântuire cu diferite grade de virtute și gnoză. Modul în care Maxim susține varianta spirituală arată că, deși orice opinie eshatologică rămâne doar probabilă, răspunsurile pot fi oferite printr-o interpretare a Scripturii asociată unei cunoașteri



spirituale asumate existențial, nu intelectual (propoziția deschisă de cuvintele „pentru cel...” sugerează o astfel de lectură, deoarece cunoașterea personală a celor două citate ale Scripturii presupune experiența interiorității sub aspectul gnozei și cel al moralei).

## 2, 90

În ciuda aparenței, capătul nu tratează o problemă terminologică, ci abordează problema convergenței dintre iconomie și teologie (cf. GC., 82). Altfel exprimat, se pune problema dacă realitatea ipostatică a Logosului (Împărăția lui Dumnezeu) este identică sau diferită de aceea a Logosului iconomic (Împărăția Cerurilor). Folosindu-se de distincția realizată de Evagrie (*Pract.* 2-3), Maxim răspunde în acord cu dimensiunea interioară a eshatologiei stabilită în capătul precedent. Opțiunea lui este pentru identitatea în Logosul Dumnezeu (deși nenumit ca atare) a ambelor realități, care se diferențiază doar în privința sensului lor (κατ' ἐπίνοια). La nivelul interiorității identitatea se referă la faptul că în același om adus la îndumnezeire, va avea și cunoaștința rațiunilor iconomice ale ființării („neamestecate”, pentru că le cunoaște fără lucrurile pentru care stau în lumea prezentă) și va fi părtaș la trăirea (quasi-morală) a bunurilor ce revin Logosului în sine. Ultima propoziție semnalează în manieră pozitivă, inaccesibilitatea cunoașterii lui Dumnezeu (și nu a Logosului) potrivit naturii sale ipostatice; ambele sensuri ale îndumnezeirii nu privesc decât ceea ce este Logosul pentru ființări, scop (τέλος, cu sensurile de scop și sfârșit) al lor sub aspectul iconomiei și originea lor transcendentă („mai presus de sfârșit”, μετά τό τέλος).

## 2, 91

După capetele unde Maxim își propunea să răspundă unor întrebări referitoare la eshatologie (2, 88-90), acum vorbește în nume personal. Se exprimă astfel, deoarece „împărăția” este tratată limpede în termenii interiorității (după o interpretare similară a citatului din Matei oferită de Origen, *In Mt.* 12, 14, cf. GC., 29). Caracterul spiritual al eternității face posibilă participarea la realitatea ei încă din viața prezentă, în măsura în care același caracter se poate regăsi la nivelul interiorității („dispoziției”) credincioșilor.

În continuarea capătului precedent, cel de față face aluzie la faptul că integrarea în ordinea spirituală („în duh”) este posibilitatea (potența) dată oricărui creștin, odată cu botezarea lui în duh. Însă, actualizarea acestei posibilități nu este accesibilă tuturor, ci numai gnosticului, pentru că este singurul capabil să se elibereze de tot ce nu este duh, adică de ordinea naturii din care fac parte sufletul și trupul. Și, pentru că „Împărăția” înseamnă participare la plinătatea dumnezeirii Logosului, actualizarea ei în cadrul vieții gnostice poate fi exprimată paulinic ca existență a lui Christos în om.

Exclusivitatea gnosticului de a face actuală în sine Împărăția lui Dumnezeu este acum pe de-o parte compensată prin prezentarea deschiderii mântuirii către oamenii aflați în diferite stadii de înălțare spirituală, iar pe de altă parte este confirmată ca privilegiu etern.

Cele trei definiții ale Împărăției sunt puse în corespondență cu diferitele condiții spirituale ale credincioșilor (cf. 2, 89). Pentru cei aflați în prima condiție, presupunem, a conformității intermitente față de virtute, Împărăția este mutarea (διαγωγή) lor în ordine divină. Adăugirea „lor” traduce intenția lui Maxim de a arăta că la un nivel spiritual inferior omul nu se poate elibera de sinele său mundan și, de aceea, îl va purta cu sine și în eternitate, limitând în el însuși posibilitatea de a participa plenar la harul divin. „Asemănarea cu îngerii” este soarta ce revine celor aflați în starea de nepătimire obținută prin practica virtuții. Ei ajung să depășească starea naturală a existenței, dar această depășire nu este decât posibilitatea oferită de Logosul iconomic (prin moartea și învierea lui), din a cărui lucrare mântuitoare fac parte și îngerii ca ființări diferite de Logosul ipostatic. În schimb, gnosticul este singurul care își raportează existența la Cuvântul ipostatic și, de aceea, numai lui îi revine posibilitatea să capete gradul de îndumnezeire cel mai înalt, prin însușirea chipului purtat de „Cel Ceresc”.

După cum sugerează și ultima propoziție a capătului, deosebiriile existente între credincioșii ajunși la mântuire nu sunt determinate de o dreptate exterioară nouă, distribuită printr-o hotărâre divină, pe care am putea-o eventual contesta pentru

lipsa clemenței, ci de o dreptate interioară („pe măsura dreptății aflate în ei...”). În favoarea acestei idei, ne putem imagina că orice depășire a acestei măsuri interioare, prin acordarea unei participări la har mult mai bogate decât aceea de care ne-am făcut vrednici în viața prezentă.

## 2, 94

Acest capăt respinge orice posibilă interpretare a Împărăției ei ca stare în care oamenilor le sunt prescrise diferite destine (interpretare ce se putea sprijini și pe lectura superficială a capătului 2, 93). De aceea, Maxim revine la sensul interior al Împărăției, vorbind despre posibilitatea omului de a înainta de la un stadiu al vieții spirituale la altul. Posibilitatea este dată de faptul că Logosul însuși este unul al trecerii. Economie Logosului presupunea trecerea de la chipul său coborât în trup la chipul în slavă avut potrivit dumnezeirii sale. Ascetul practic, pentru că este atașat realității coborâte a Cuvântului întrupat, are și el posibilitatea să înainteze către modul de viață gnostic, unul orientat, prin excluderea oricărei forme de atașament spiritual față de lume (eliberarea „de orice gând material”), către Cuvântul aflat în slava naturii sale divine. Structurarea circulară a capătului – se pornește de la lupta cu patimile și se încheie cu încetarea acesteia – arată limpede cum aceeași existență poate deveni subiectul trecerii Logosului de la un chip la altul.

## 2, 95

Ideea că nimeni nu este exclus de la participarea la realitatea lui Christos capătă o dezvoltare suplimentară. Acum se evidențiază cum înălțarea gnostică la starea inalterabilității în virtute este, de fapt, familiară sub forme diferite oricărui credincios.

Pentru a susține acesta, Maxim compară mai întâi inalterabilitatea gnostică în Christos cu starea de nepătimire la care se ajunge prin virtute și cu tulburarea cugetului pricinuită de patimi. Starea de nepătimire ca deziderat al ascezei practice se dovedește a fi o anticipare a vieții gnostice. Anume, este o pătrundere în sine însuși (prin înlăturarea lumii interioare a patimilor) și, simultan, o depășirea a lumii în Logosul din porunci, cel care aduce omului starea de nepătimire; similar, gnosticul alungă din minte orice rațiune (λόγος) a lumii, pentru a accede la viața în Logosul de dincolo de lume și dincolo de porunci,

ce-i asigură inalterabilitatea virtuții. Opusă ambelor, starea de tulburare pricinuită de patimi este evaluată de Maxim numai sub aspectul consecințelor ei spirituale; patimile fac imposibilă recunoașterea de sine ca suflet ce poate depăși lumea alterabilității.

Citatul evanghelic este inclus în capăt ca o confirmare a condiției gnostice de inalterabilitate în Logosul mai presus de lume (semnul acestei transcendențe este indicat de expresia „Cuvântul (*logos*) virtuții”, deoarece orice rațiune stă mai presus de lucrurile pe care le determină). Încă în lume, ascetul practic și omul căzut în patimi se află subordonați tulburărilor cauzate de aceasta; fie în modul greutăților pricinuite de efortul moral de eliberare față de lume, fie în modul suferinții patimilor. Dar, ei nu sunt damnați lumii. Mărturisindu-se ca biruitor al lumii, Christos arăta că lumea este în imposibilitatea de a stăpâni credinciosul făcut părtaș la „noua lege a harului”. Drept urmare, în oricare din cele două situații ale suferinței din pricina lumii, Christos este prezent, oferindu-se ca mijloc pentru „îndrăzneala” de a căuta ieșirea din lume și regăsirea de sine. Astfel, în locul pierderii în lume, ascetul practic ajunge în Christos la nepătimire, iar păcătosul la căință (*μετανοία*, literal, o schimbare spirituală; în textul capătului i se opune pătimirea - *προσπάθεια*, literal, orientare către pătimire).

Putem presupune că Maxim vede citatul evanghelic din acest capăt ca un răspuns la cel din capătul anterior; dacă ascensiunea la Tatăl era condiționată de iubirea ucenicilor pentru Christos, acum Christos înălțat mai presus de lume este cel care intervine pentru om spre-i ușura suferințele și a-l face, astfel, să îndrăznească să se înalțe.

## 2, 96

Maxim oferă cheia de înțelegere convergenței dintre universalitatea acțiunii mântuitoare a lui Christos și înălțarea mistică gnosticului.

Cele trei „filozofii” corespund deprinderilor vieții gnostice (cf. 2, 16), iar acum apar ca rațiunile pentru care s-a realizat iconomia divină a jertfirii Fiului. Justificarea este ușor deductibilă pe baza ideilor exprimate constant în aceste capete: scopul gnosticului este îndumnezeirea plenară, iar scopul întregii iconomii divine este întoarcerea creației la Dumnezeu. Însă, pentru

că rațiunile sunt arătate de Christos crucificat, nu de cel înviat și înălțat ce se dezvăluie gnosticului, Maxim sugerează că Logosul, prin toate cele trei haruri, stă deschis și celor care nu pot trăi credința decât în modul crucificării trupului pentru virtute. Capătul anterior arăta tocmai felurile în care Logosul se face prezent prin puterea sa mântuitoare tuturor oamenilor în măsura în care aceștia consimt să participe spiritual la o asemenea lucrare.

## 2, 97

Este prezentată condiția primară („în dimineți”) pentru ca orice creștin să se poată înscrie pe calea ascensiunii către mântuirea „gnostică”. Aceasta constă în asumarea credinței spirituale, manifestată prin conștiința că nici un act exterior de virtute nu te apropie de Logosul mai presus de lume, câtă vreme menții în suflet formele de gândire afectate de lume și orientate către ea (ambele sensuri pot fi prezente în expresia ἐμπαθός λογισμός).

Citatul din psalmul 100 înscrie capătul 2, 97 în seria de citate psalmistice pe baza cărora Maxim compune doxologia finală a scrierii, moment ultim al compoziției întâlnit în majoritatea scrierilor creștine, inclusiv în cele ale lui Maxim. Semnificativ pentru scopul „Celor două sute de capete”, Maxim preferă să precizeze în final modurile în care omul îl laudă sau trebuie să îl laude pe Dumnezeu prin felul său de existență și nu prin cuvinte. Iar pentru că Logosul divin fusese conceput potrivit deschiderii și prezenței lui pentru orice credincios, lauda prin existență este și o expresie a prezenței divine de care are parte fiecare.

## 2, 98

Consacrat doxologiei exprimate de existența ascetului practic, capătul reafirmă condițiile cerute înfăptuirii virtuții: „evlavia” și „dreapta cunoaștere” („...ὁρθῆς γνώσεως”). Importantă este a doua condiție, deoarece indică asumarea spirituală a virtuții și face posibilă trecerea de la practică la gnoză, prin care Logosul se dezvăluie. Dar, chiar mai înainte de realizarea trecerii, Maxim admite că starea de nepătimire, fiind conferită prin har divin (vezi 2, 95), pune ascetul în situația de a recunoaște prezența divină (παρουσία) în existența sa. Recunoașterea parusiei în starea de nepătimire nu este, totuși, gnoză. Ea este

exprimată de Maxim mai întâi ca „înțelegere” (σύνεσις), dar termenul pare să stea mai degrabă pentru ideea de conștiință a prezenței divine. Similar, deși este denumită „știință gnostică adăugată virtuții” (...τὴν ἐπ’ ἀρετῇ γνωστικὴν ἐπιστήμην...), rezultatul ei nu este iluminarea divină a minții, ci simțirea (...αἰσθάνεται...) parusiei divine (vezi și 2, 74). De aceea, „doxologia” ascetului practic este una a așteptării prin lucrarea virtuților a gnozei autentice, în privința căreia este numai inițiat sub forma atingerii stării de nepătimire.

## 2, 99

„Începătorul în evlavie” nu este stăpân asupra felului în care își trăiește credința. El trebuie îndrumat de alții către practica virtuții, iar Maxim, urmând tradiția spiritualității alexandrine, socotește că inducerea fricii față de judecata lui Dumnezeu este cea mai potrivită metodă pedagogică. Diferit față de un reprezentat al tradiției, Origen, Maxim nu se referă la teamă ca la un sentiment inferior ce trebuie substituit de cel al dragostei față de Dumnezeu, ci le vede conlucrând pentru orientarea începătorului către Dumnezeu (cf. GC., 58). Conlucrează, deoarece teama, când are ca obiect răul interior și nu răul exterior al damnării veșnice, poate avea ca efect dispunerea spirituală a începătorului către Dumnezeu, totuna cu „dorul” sau „dragoste” (în alte scrieri, Maxim o denumeste „teamă curată”; cf. *Către Thalasia*, 10; *Despre dragoste*, 1, 81-82). Existența creștină a începătorului ajunge, astfel, să vorbească despre slava lui Dumnezeu, mărturisind felul în care transcendența sa recunoscută prin teama judecății nu are ca scop îndepărtarea creaturilor, ci primirea lor la sine, prin iubire. Teamă, totuși, temperează doxologia începătorului, pentru ca acesta să nu cadă în eroarea de a concepe un dumnezeu în acord cu vechea iconomie a Legii, adică unul preocupat de îndepărtarea omului de la păcat.

## 2, 100

În sfârșit, *Cele două sute de capete* se încheie cu doxologia exprimată de existența gnosticului. Gnosticul este prezentat ca acela capabil să realizeze în sine „unitatea divină” (cf. *Către Thalasia*, 10). Unitatea este sugerată în prima propoziție a capătului; existența gnostică nu mai este divizată într-o latură spirituală închinată lui Dumnezeu și una trupească circumscrisă

lumii, cea din urmă fiind în așa fel subordonată primeia, încât nu mai poate fi văzută ca diferită. În același timp, pentru că unitatea divină este treimică, gnosticul își arată consacrarea lui la viața divină prin trei aspecte ale existenței: virtute, gnoză și contemplație mistică (cf. 2, 16). Fără conotații dogmatice, deprinderea virtuții corespunde lui Dumnezeu Tatăl ca legiuitor moral în Vechiul Testament, contemplațiile gnostice sunt explicit desemnate ca efecte ale harului oferit de Duhul Sfânt, iar cunoașterea mistică a prezenței lui Dumnezeu în viața gnostică este atașată Fiului, cel în care se realizează îndumnezeirea omului.

## Lista referințelor din textul notelor\*

- Balthasar, H. U. 1941. *Die „Gnostischen Centurien“ des Maximus Confessor*. Freiburg.
- Berthold, G. C. 1985. *Maximus Conessor: Selected Writings*, London: SPCK.
- Bunge, G. 1997. *Evagrie Ponticul. O introducere*. trad. diac. Ică, I., Sibiu: Deisis.
- Bunge, G. 2000. *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după Avva Grigore Ponticul*, trad. diac. Ică, I., Sibiu: Deisis.
- Dancy, J. 1985. *Introduction to Contemporary Epistemology*. Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. 1924. *Der Begriff der Zeit*, reeditată la Editura Humanitas, 2000.
- Lampe, G.W.H. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Mansfeld, J. 2005. 'Illuminating What is Thought'. *A Middle Platonist Placitum On 'voice' in Context*, în *Mnemosyne*, Vol. 58, nr. 3, p. 358-407.
- Moore, E. 2004. *Origen of Alexandria and St. Maximus the Confessor: An Analysis and Critical Evaluation of their Eschatological Doctrines*.
- Stăniloae, D. 1993. *Filocalia sfintelor nevoițe ale desăvârșirii*, ediția a II-a, volumul 2, București: Harisma.

---

\* Toate citatele din scrierile părinților Bisericii (inclusiv ale lui Filon din Alexandria) sunt traduceri personale după textele stabilite în ediția Migne; citatele din Platon și Aristotel sunt traduceri personale după edițiile standard Burnet și Diès, respectiv, după edițiile Bekker, Ross și Jaeger; citatele biblice sunt traduceri ale formelor sub care apar în *Capetele gnostice*, dar sunt acordate cu versiunea română a *Bibliei* de la Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988.



## Cuprins

Cuvânt înainte.....	7
PRIMA CENTURIE A CAPETELOR GNOSTICE .....	17
A DOUA CENTURIE A CAPETELOR GNOSTICE .....	55
COMENTARII la Capetele gnostice ale Sfântului Maxim Mărturisorul.....	99



EDITURA  HERALD

O.P. 10 – C.P. 33

București – Sector II

Tel/637.30.30; 637.25.25; Fax 637.38.38

e-mail: [office@edituraherald.ro](mailto:office@edituraherald.ro)

[www.edituraherald.ro](http://www.edituraherald.ro)

Comanda 23 /2008

Coli tipar: 18; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la **S.C. LUMINA TIPO s.r.l.**  
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București  
tel./fax 211.32.60; tel. 212.29.27  
E-mail: [office@luminatipo.com](mailto:office@luminatipo.com)  
[www.luminatipo.com](http://www.luminatipo.com)



„Dumnezeu însuși, potrivit substanței sale, este gândire, cu totul gândire și numai gândire. Și, potrivit gândirii, el însuși este substanță, cu totul substanță și numai substanță. Și cu totul dincolo de substanță și dincolo de gândire, pentru că este unitate indivizibilă, fără părți și simplă. Prin urmare, cel ce are vreun gând, de orice fel ar fi acesta, nu a ieșit din dualitate sub nici un chip. Însă, acela care a părăsit gândirea pe deplin, a ajuns întrucâtva în unitate”.

Sf. Maxim Mărturisitorul  
(*Capete gnostice*, 1.82)

ISBN 978-973-111-049-3

